# REVUE

# D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

NEUVIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 33

JANVIER 1928



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION : 9 rue Montplaisir. (C/C. n° 593, Toulouse)

# Revue d'Ascétique et de Mystique

*La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 116 pages in-8°*

### RÉDACTION

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: M. F. CAVALLERA, *Revue d'Ascétique*, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE.

**ADMINISTRATION** { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

Les abonnements partent de janvier, sont annuels et payables d'avance.

| PAYS | PAYABLES EN | SOMMES |
|---|---|---|
| France et Colonies........ | Francs. | 20 fr. |
| Belgique et Luxembourg . . | Francs. | 25 fr. |
| Autres pays................ | Francs. | 30 fr. |

*Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.*

# REVUE
# D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

---

NEUVIÈME ANNÉE

**1928**




---

**DIRECTION** : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

**ADMINISTRATION** : 9, rue Montplaisir, TOULOUSE. (C/C. nº 593, Toulouse)

# LA NUIT OBSCURE
## D'APRÈS SAINT JEAN DE LA CROIX
### Les Sources et le Caractère de sa Doctrine (1)

---

On n'a pas l'ambition dans ce court mémoire de présenter une description complète de la Nuit obscure ; d'ailleurs ceux qui prennent part à ce congrès connaissent la théologie du saint Docteur, et l'auteur de ces quelques pages n'a pas la prétention de la leur apprendre. Il voudrait seulement rechercher avec eux les sources de cette haute doctrine.

M. Baruzi, dans son livre sur *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'expérience mystique,* a cru reconnaître dans cette théologie une inspiration néo-platonicienne. Il nous semble qu'il y a là une grave méprise. Nous pensons qu'il suffira pour le montrer d'esquisser brièvement la théologie biblique, source authentique de l'enseignement du saint Docteur, puis la mystique néo-platonicienne, en considérant surtout dans l'une et dans l'autre la contemplation obscure et purifiante de Dieu. Si notre esquisse est fidèle, la conclusion se dégagera d'elle-même; il suffira pour la faire apparaître de rappeler les traits essentiels de la doctrine de S. Jean de la Croix.

I

Dans le Prologue de la *Montée du Carmel,* S. Jean de la Croix expose sa méthode : pour parler de la Nuit obs-

(1) Conférence donnée à Bruges, le samedi 8 octobre, au cours de la *Semaine de Saint Jean de la Croix.*

cure, il ne veut se fier ni à l'expérience, ni à la science ; l'une et l'autre peuvent faillir et tromper ; mais tout en s'aidant, autant qu'il le pourra, de ces deux secours, il se confiera surtout dans la grâce divine et s'inspirera de l'Ecriture Sainte : en la prenant pour guide nul ne peut errer, puisque c'est l'Esprit-Saint qui parle en elle.

Il semble donc que ce qui nous introduira le plus sûrement à l'intelligence de la pensée du saint Docteur, ce sera une esquisse rapide de la théologie mystique de l'Ecriture, telle qu'elle nous est révélée par les symboles de la nuit, de la nuée, des ténèbres.

Le prophète par excellence de l'Ancien Testament, celui à qui Dieu se révéla plus intimement qu'à un autre, c'est Moïse : « il le fit entrer dans la nuée, et il lui donna ses commandements face à face » (*Eccli.*, XLV, 5-6).

Cette nuée est si lumineuse que la splendeur en rayonne sur la face de Moïse ; quand il redescend de la montagne, les Israélites n'en peuvent soutenir l'éclat (*Exod.*, XXXIV, 30); saint Paul, commentant ce récit, écrit aux Corinthiens (*II Cor.*, III, 7) : Les fils d'Israël ne pouvaient fixer les yeux sur la face de Moïse, à cause de la gloire de cette face, gloire passagère (1) ».

On distingue dans cette théophanie les deux traits qui marquent la théologie biblique et que nous retrouverons chez saint Jean de la Croix : quiconque contemple le mystère sans y pénétrer, ne voit que ténèbres ; mais si l'on entre dans cette nuée, c'est une lumière aveuglante.

Ces caractères de la manifestation divine ont, comme tout l'Ancien Testament, une signification symbolique : « haec omnia in figura contingebant illis » (*I Cor.*, X, 12) ; mais ce symbolisme n'exclut pas la réalité historique des

(1) Philon avait écrit peu auparavant : « Quand Moïse redescendit, sa face était beaucoup plus belle que quand il était monté ; l'éclat en était tel que ceux qui le voyaient en étaient saisis et éblouis ; il ne pouvaient y arrêter leurs regards, telle était la splendeur qui, comme d'un soleil, en rayonnait. » (*Vita Mosis*, II, 2, p. 665).

faits, il la suppose ; il est nécessaire d'insister quelque peu sur cette histoire avant de recueillir l'enseignement mystique qu'elle contient.

Ce qui apparaît surtout dans ces récits de l'Exode, c'est la sainteté du Dieu d'Israël ; c'est là ce qui le rend inaccessible aux hommes. Quand il veut se manifester de loin à son peuple, il lui prescrit trois jours de purification et de prière ; alors la gloire de Iahvé couvre le Sinaï ; on entend des coups de tonnerre, on voit briller des éclairs, et une nuée opaque couvre la montagne ; puis Iahvé descend sous forme de feu, et une grande fumée s'élève comme d'une fournaise (XIX). Le peuple ne peut en voir davantage ni s'approcher de plus près ; la montagne sainte est tout entière consacrée par le contact de Iahvé ; quiconque la touche doit être puni de mort, frappé de loin à coups de flèches. Moïse seul est appelé à gravir la montagne.

Un peu plus tard, quand Moïse a promulgué la loi de Dieu et a reçu le serment du peuple, il asperge les Israélites du sang de l'Alliance ; alors Moïse et Aaron, Nadab et Abiu, et soixante-dix des anciens montent, et ils voient le Dieu d'Israël, et sous ses pieds c'était comme un saphir et comme le ciel quand il est serein. L'auteur sacré ajoute : « Ils virent Dieu et ils mangèrent et ils burent » (XXIV, 11). Si Dieu se laisse voir à eux quelque peu, c'est qu'ils sont couverts du sang de l'Alliance : c'était la promesse de cette révélation que Dieu accorderait aux chrétiens, couverts du sang de son Fils.

Cependant, cette fois encore, Moïse gravit seul la montagne sainte ; « la gloire de Iahvé couvrit le Sinaï d'une nuée pendant six jours ; le septième jour il appela Moïse du milieu de la ténèbre... Et Moïse étant entré dans la nuée, gravit la montagne, et il fut là quarante jours et quarante nuits » (*Ib.*, 15-18).

Cette nuée est donc comme le voile dont se couvre la gloire de Dieu. Nul ne pent y pénétrer si Dieu ne l'y appelle ; Iahvé dit à Moïse : « J'aurai pitié de qui je voudrai ; je se-

rai miséricordieux envers qui il me plaira » (XXXIII, 19). Ce privilège est réservé à Moïse seul ; tous les autres contemplent la nuée de l'extérieur, et n'en voient que l'obscurité. Ainsi, plus tard, dans le camp, lorsque Moïse entrait dans le tabernacle de l'Alliance, la colonne de nuée descendait, et se tenait à la porte, et tous la voyaient de loin, et l'adoraient ; mais Iahvé « s'entretenait avec Moïse, face à face, comme un ami avec son ami ».

Par cette économie sévère, Dieu voulait faire comprendre à tous les Israélites sa sainteté inaccessible, leur en donner le respect et la crainte ; et quant à Moïse, que seul de tous les hommes il introduit près de Lui, Dieu veut par cette nuée l'isoler de toute conversation humaine, de tout souci terrestre. Seul il gravit cette montagne dont les autres hommes ne peuvent même pas aborder les pentes ; seul il entre dans la nuée, et c'est là qu'il s'entretient avec Dieu, seul à seul. Que voit-il ? le texte sacré ne nous le dit pas. Nous savons seulement que la splendeur de la gloire divine est telle que, quand il redescend du Sinaï, sa face en est toute rayonnante.

Cependant cette manifestation était encore voilée, et Moïse, qui s'est tant de fois entretenu avec Iahvé, lui demande enfin : « Montre-moi ta gloire ». Et Dieu répondit : « ... Tu ne pourras pas voir ma face ; car nul homme ne peut la voir sans mourir. Mais tu te tiendras là, sur la pierre ; et quand ma gloire passera, je te placerai dans l'ouverture de la pierre, et ma droite te protègera, jusqu'à ce que je sois passé ; alors je retirerai ma main, et tu me verras par derrière ; mais tu ne pourras pas voir ma face » (XXXIII, 18-23).

Ces récits de l'Exode ont gravé dans la religion juive et aussi dans la religion chrétienne, une empreinte ineffaçable. L'homme est souillé, Dieu est saint, nul homme ne peut Le voir sans mourir. Certes Iahvé est proche de son peuple : nul peuple n'a de dieux qui soient proches de lui comme notre Dieu l'est de nous (*Deut.*, V, 7), mais cette

présence si prochaine est voilée : c'est dans la nuée que Iahvé assiste son peuple, couvrant le tabernacle de l'Alliance et guidant à travers le désert la marche d'Israël (*Ex.*, XL, 32; *Num.*, IX, 15, sqq. ; XIV, 24...) (1).

A travers toute l'histoire d'Israël il y aura des privilégiés que Dieu introduira dans cette intimité, qu'Il cachera dans le secret de sa Face (*Ps.* XXX, 21). Ceux-là ressentiront, plus vivement que les autres, la sainteté de Iahvé ; ils en porteront le poids redoutable, ils seront consumés par sa flamme. C'est l'impression d'Isaïe quand, dans le temple, il voit lui apparaître la gloire du Seigneur : il entend le cri des séraphins : « Saint, Saint, Saint, le Dieu des armées »... et les portes du sanctuaire sont ébranlées par cette clameur, et le temple entier est rempli de fumée. Et le prophète s'écrie : « Malheur à moi, qui me suis tu ! je suis un homme aux lèvres souillées, et j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres souillées ; et j'ai vu de mes yeux le Dieu des armées ! » (*Is.*, VI).

Jérémie, persécuté pour ses prophéties, veut étouffer en lui la voix de Dieu et ne peut pas : « J'ai dit : je ne m'en souviendrai plus ; je ne parlerai plus au nom de Iahvé ; et alors j'ai senti en mon cœur comme un incendie, renfermé dans mes os, et j'ai défailli, ne pouvant le supporter » (*Jer.*, XX, 9) (2).

Dans ces cris d'angoisse on sent passer toute l'émotion d'une âme qui ne désire que Dieu et qui est accablée par

(1) La littérature rabbinique s'est emparée de ces données, et sur les textes bibliques a brodé ses légendes. Si Abraham reconnaît le mont Moriah comme le lieu choisi de Dieu (*Gen.*. XXII, 4), c'est que la Nuée lui a attesté la présence de la Chekinah (*Gen. R.*, 56 ; *Tan. Wayera*, 46 ; *Pirke R. El.*, 31 ; *Targ. Jer.*). A l'entrée de la tente de Sarah, la Nuée indique la Chekinah (*Gen. R.*, 60). Josèphe (*A. J.*, IV, 8 ; 48) raconte que quand Moïse mourant eut congédié les anciens et s'entretenait avec Eléasar le grand prêtre, et Josué, une nuée descendit sur lui et il disparut. (Cf. Kohler, art. Cloud, *Jewish Encyclopedia,* IV, 122).

(2) De même aussi dans les psaumes : le psalmiste est consumé du désir de voir Iahvé, de contempler sa face ; mais parfois aussi il voudrait la fuir et ne peut pas.

sa visite. Volontiers elle redirait comme la veuve de Sarephta à Elie : « N'es-tu entré en moi que pour me faire voir mes iniquités? » (*III Reg.*, XVII, 18). Isaïe avait conscience de ses souillures, mais jamais il n'en avait à ce point subi la honte. C'est le même sentiment qui fera dire à saint Pierre : « Retirez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un pécheur »,

L'étude de saint Jean de la Croix nous fera mieux comprendre d'où vient cette angoisse, quelle en est la profondeur et la violence; mais déjà les textes bibliques en dessinent les grands traits : Dieu est saint, l'homme est souillé; plus l'homme aime Dieu, plus il approche de Lui, plus vivement il sent cette opposition violente que seule la grâce de Dieu peut réduire. L'Evangile éclaire tout cela d'une lumière nouvelle en faisant apparaître en Jésus-Christ la sainteté infinie. Le trait peut-être le plus révélateur de cette physionomie divine et humaine à la fois, c'est, comme l'a très bien dit le Père de Grandmaison (1), sa limpidité. Lui seul connaît le Père jusqu'au fond ; et cette contemplation, qui brûle les yeux des hommes, le pénètre d'une clarté paisible; chez lui nul étonnement, nul choc et surtout nul effroi; « il est né dans ce secret et dans cette gloire ». Saint Pierre, nous le rappelions tout à l'heure, tremble de frayeur devant Lui après la pêche miraculeuse (*Luc*, V, 8); à la transfiguration, les trois apôtres tombent la face contre terre et sont remplis de frayeur (*Mt.*, XVII, 6). Ils ont vu la Nuée divine, cette nuée lumineuse qui a étendu son ombre sur eux ; ils ont entendu une voix sortir de la Nuée : « Celui-là est mon Fils unique, en qui j'ai mis toutes mes complaisances. Ecoutez-le ». Cette manifestation divine effraie les apôtres, mais non pas le Fils de Dieu, qu'elle couvre et qu'elle éclaire : il apparaît entre Moïse et Elie, brillant comme le soleil, et les vêtements plus blancs que la neige.

(1) Art. *Jésus Christ*, *Dict. Apologétique*, II, col. 1389-1390.

Une autre fois encore, au jour de l'Ascension, les apôtres le contemplent dans la nuée : ils le voient s'élever, et une nuée le reçoit dans son sein et le leur cache.

Par cette manifestation triomphale Dieu a voulu glorifier son Fils : cette nuée qui l'environne et qui met fin à sa présence visible parmi nous, c'est le symbole de la vie glorieuse où Il est entré pour toujours.

Dans toute l'histoire de l'humanité, le Christ est le seul que cette lumière divine n'ait pas ébloui ; les plus grands de ses apôtres n'ont pu supporter cet éclat. Après les récits évangéliques si on lit les lettres de Saint Paul, et particulièrement l'épitre aux Romains, on y sent l'angoisse de ces luttes intimes, dont seule la grâce du Christ peut nous délivrer (*Rom.*, VII, 24), et aussi cette contemplation lointaine d'un mystère inaccessible : « *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius !* » (*Rom.*, XIII, 33). Il habite une lumière inaccessible ; nul homme ne l'a vu ni ne peut le voir (*I Tim.*, VI, 16).

Ce dernier texte éclaire toute la doctrine que nous venons de rappeler : Dieu est lumière, et en lui il n'y a point de ténèbres (*I Io.*, I, 5), et c'est précisément pour cela qu'il est inaccessible : « les ténèbres ne le peuvent comprendre ». Si Dieu veut se manifester à nous, il devra voiler cette lumière comme d'un nuage ; et même ainsi tempéré, son éclat éblouit encore et aveugle nos yeux humains.

Sous cette clarté aveuglante, l'homme se voit tel qu'il est, et se fait horreur : « Retirez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un pécheur ! Malheur à moi ! je suis un homme aux lèvres souillées ! » et cette horreur est d'autant plus vive que l'homme voit, en face de ses péchés, la Sainteté de Dieu : « Mes yeux ont vu le Dieu des Armées ! » Souffrance très vive, mais purification très efficace. Le charbon ardent, aux mains du séraphin, brûle et purifie les lèvres du prophète; mais son cœur a déjà été purifié par cette flamme divine.

Cette purification n'est pas un châtiment, arbitrairement infligé par Dieu ; c'est le rayonnement de sa sainteté, qui se communique par miséricorde. C'est là le trait le plus révélateur de toute cette doctrine ; c'est celui qui sera le plus heureusement souligné par S. Jean de la Croix. Quelques analogies, empruntées à la théologie biblique, le feront mieux comprendre.

Le prophète Isaïe (VI, 9-10), enseigne que la révélation divine, tombant sur les pécheurs qui s'en sont rendus indignes, les aveugle : « ils entendent et ne comprennent pas ; ils regardent et ne voient pas » ; et les évangélistes reconnaissent la même disposition providentielle dans l'économie du message du Christ. Commentant ces textes, le P. Lagrange écrit : « La religion, en elle-même un remède, devient un poison pour qui la bafoue. Amos et Osée menacent du retrait de la religion ; d'après Isaïe le jugement consiste dans l'excès des révélations divines » (1).

Semblablement Saint Paul enseigne (*Rom.*, VII) que la loi est « sainte, juste et bonne », et cependant elle exaspère le péché, elle lui donne une nouvelle vie, « cum venisset mandatum, peccatum revixit » ; j'ignorais le péché, la loi me l'a fait connaître ; j'ignorais la concupiscence, la loi l'a réveillée en moi. « Est-ce donc que ce qui est bon, est devenu pour moi mortel ? Non certes ! mais le péché, pour apparaître comme le péché, m'a rendu mortel ce qui était bon ».

Ainsi l'action divine, si nous la considérons en elle-même, est toute lumière et toute vie ; mais si elle est reçue dans une âme indigne, elle est aveuglante et mortelle. Nulle part ne nous apparaît mieux la bonté de Dieu et la malice de l'homme ; dans ces jugements terribles, Dieu est bon ; mais cette bonté, que la malice humaine voit trop clairement pour la méconnaître, la révolte, la rend inexcusable.

Dans la purification mystique, Dieu n'agit que par mi-

(1) *Saint Marc*, p. 101, citant le Commentaire de Duhm sur Isaïe.

séricorde ; il tempère son action et l'accommode à la faiblesse de l'âme. De son côté, l'âme n'est pas l'ennemie de Dieu, comme l'étaient les Israélites prévaricateurs dont parle Isaïe ; elle est unie à Dieu par la charité ; depuis longtemps elle s'applique à Le servir sincèrement, fidèlement ; toutefois dans cette âme fidèle, il y a encore bien des inclinations déréglées ; elle les ignore ou les sent à peine. Mais quand la lumière divine l'éclaire, toutes ces taches apparaissent. L'amour de Dieu, qui devient plus pressant, heurte et réveille ces inclinations assoupies. L'âme se croyait pacifiée et vertueuse ; elle ne sent plus en elle que trouble et désordre. Tout cela est-ce un châtiment de Dieu ? non certes, c'est une action très miséricordieuse.

Le terme où Dieu conduit l'âme, c'est la béatitude proclamée par le Seigneur : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu ». Que l'âme s'humilie sous la main de Dieu, qu'elle laisse le rayon divin consumer peu à peu toutes ses rouilles ; un jour on pourra lui dire : « Vous étiez ténèbres, maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur » (*Eph.*, V, 8) ; alors elle s'approchera de la lumière inaccessible ; alors, devenue semblable à Dieu, elle le verra.

## II

Dans cet exposé, nous avons esquissé la théologie biblique ; l'étude de saint Jean de la Croix nous fera reconnaître tous ces traits. Mais avant d'arriver là, il nous faut considérer brièvement la mystique néo-platonicienne. Elle nous apparaîtra profondément différente de celle que nous venons d'étudier et que nous retrouverons tout à l'heure.

C'est chez Philon d'abord que nous pouvons saisir la mystique alexandrine ; les traits en sont moins fermes chez lui qu'ils ne le seront chez Plotin ; l'influence de la théologie juive est sensible (1), elle ouvre sur le Dieu vivant et personnel des perspectives que le néo-platonisme aveu-

(1) Cf. nos *Origines du Dogme de la Trinité* [6], p. 186-191.

glera, mais déjà la mystique est envahie par la spéculation idéaliste.

Comme tous les platoniciens de son temps, Philon distingue deux voies d'accès à Dieu : l'une par le spectacle du monde qui nous révèle son auteur, l'autre par l'extase : Dieu, répondant à l'effort de l'âme et à sa prière, va à la rencontre de l'âme et se manifeste à elle. La première voie est laborieuse et lente, la deuxième est beaucoup plus haute (1) : ceux à qui cet accès est ouvert apprennent à connaître Dieu par lui-même, et non pas à l'aide d'un raisonnement; ce sont de vrais thérapeutes, de vrais amis de Dieu; ils sont représentés dans la Bible par « Israël », « celui qui voit Dieu »; que voit-il? non pas ce qu'est Dieu, cela est impossible, mais simplement que Dieu existe.

Cette impossibilité de connaître ce qu'est Dieu est pour Philon un dogme indiscutable. Il le découvre dans la théophanie de l'Exode (2). Moïse demande à Dieu de lui montrer sa face. Philon commente ainsi le texte : L'univers, dit Moïse à Dieu, m'a appris ton existence; c'est un fils qui m'a fait connaître son père, une œuvre son ouvrier; mais je voudrais savoir qui tu es, et rien ne me l'enseigne. Dieu lui répond : Ton désir est louable mais irréalisable; je puis donner, mais l'homme ne peut pas recevoir; connais-toi toi-même. Moïse insiste : Du moins fais-moi connaître ta gloire, c'est-à-dire tes puissances. Dieu répond :

« Les puissances que tu désires (voir) sont entièrement invisibles et seulement intelligibles, de même que je suis invisible et intelligible; je les appelle intelligibles, non qu'elles soient en effet saisies par l'esprit, mais parce que, si elles pouvaient être saisies, ce ne serait pas la sensation, mais l'esprit le plus pur qui les saisirait. Bien qu'elles soient insaisissables par leur essence, elles manifestent cependant une empreinte et une image de leur action; dans votre monde, les cachets, lorsqu'on y applique de la cire ou quelque autre matière semblable, y gravent mille empreintes, sans en être altérés eux-

(1) *De praem. et poenis*, 43-44 (II, 415).
(2) *De monarchia*, 41 sqq.

mêmes, et en restant ce qu'ils sont ; c'est ainsi qu'il faut s'imaginer que les puissances qui m'entourent donnent des qualités et des formes à ce qui en était privé, sans changer ni perdre rien de leur nature éternelle. Certains des vôtres les ont nommées idées, et à bon droit, puisqu'elles spécifient tous les êtres, les ordonnant, les définissant, les déterminant, les informant et, en un mot, les améliorant » (1).

Tout ceci nous entraîne bien loin de la Bible; dans la révélation divine, la transcendance de Dieu n'est pas inculquée avec moins de force, mais elle a un tout autre caractère : c'est la sainteté de Iahvé qui l'isole ; dans la pensée de Philon, c'est sa grandeur idéale. D'après les prophètes, l'homme ne peut voir Dieu. parce qu'il est impur et que ses lèvres sont souillées ; pour Philon, cette contemplation est impossible, parce qu'elle excède l'intelligence humaine. Philon, commentant dans la vie de Moïse la théophanie du buisson ardent, interprète ainsi la nuée : « Moïse doit entrer dans la nuée où se trouvait Dieu (*Exod.*, XX, 21). Cela veut dire qu'il doit pénétrer dans l'essence informe, invisible, incorporelle, qui est le modèle de tous les êtres ; il doit, au moyen de la nature périssable, s'élever à la conception de l'invisible » (2). On retrouvera semblablement chez Philon la métaphore biblique de la lumière aveuglante, mais la signification n'en sera plus la même que dans l'Exode :

« Si l'on fixe les yeux sur l'être non produit, on sera aveuglé par la splendeur et l'éclat de ses rayons. C'est ainsi que le feu éclaire ceux qui se tiennent à distance, et consume ceux qui s'approchent » (3). Ailleurs (4), décrivant la théophanie de Mambré, il nous montre comment Abra-

(1) *De spec. leg.*, I, 48-48 (Mangey, II, 218-219).
(2) *De vita Mosis*, I, 158 (II, 105).
(3) Fr. II, 654 (Ap. S. Jean Damasc., *Sacra Parallela*, p. 748. Cf. Bréhier, *Philon d'Alexandrie*, p. 200 (et n. 3) sqq. ; H. Windisch, *Die Frömmigkeit Philos* (Leipzig, 1909), p. 42 sqq. ; Drummond, *Philo Judaeus*, II, 8, sqq.
(4) *De Abrah.*, 119.

ham, ébloui par l'éclat de la gloire divine, voit trois objets là où il n'y en a qu'un.

Cette infirmité humaine est incurable ; mais si nous ne pouvons atteindre Dieu, nous pouvons le rechercher ; et cette recherche suffit à enrichir l'âme (1).

Cette recherche doit être préparée et soutenue par une purification ; mais ici encore, nous restons bien en deçà de l'enseignement biblique ; l'âme n'est pas intimement transformée et consumée par le rayon divin ; mais elle doit, par un effort ascétique, se dégager du corps, des sens, de l'imagination, de tout le monde matériel (2) ; on saisit déjà chez Philon cette conception tout extérieure de la purification qui se maintiendra dans la tradition néo-platonicienne : pour purifier l'âme et la préparer à la contemplation, il suffit de la délivrer de cette enveloppe matérielle qui la retient prisonnière.

Clément d'Alexandrie, éclairé par la révélation chrétienne, dépassera de beaucoup la sphère étroite de la spéculation philonienne ; il aura l'ambition non seulement de chercher Dieu, mais de l'atteindre, de le voir. Il faut reconnaître toutefois en bien des traits de sa mystique l'empreinte philonienne très apparente.

On la remarque d'abord dans cette théorie de la purification que nous venons de relever chez Philon et que Clément lui emprunte : comme Philon, il part d'un texte du *Lévitique* (I, 6) : Quand on offre un holocauste, il faut dépouiller la victime et la partager ; ainsi l'âme doit « se dépouiller de sa peau matérielle pour devenir l'âme gnostique, libre des bagatelles du corps et de toutes les passions...; au contraire, la plupart des hommes, couverts comme des escargots de leur enveloppe mortelle et roulés en boule comme des hérissons autour de leurs passions,

(1) *Leg. alleg.*, III, 47. Cf. *Origines du dogme de la Trinité*, p. 198.
(2) *De sacrificiis Abelis et Caini*, 84 sqq. (I, 179).

imaginent du Dieu bienheureux et incorruptible ce qu'ils voient en eux-mêmes » (1).

Cette purification s'accompagne d'un entraînement dialectique et mathématique : « L'époptie, c'est-à-dire la contemplation parfaite, ce sera l'analyse par laquelle nous nous avançons vers l'intelligence première, partant par l'analyse des êtres qui lui sont subordonnés, dégageant les corps de leurs propriétés naturelles, retranchant la dimension de profondeur, puis celle de largeur, et enfin celle de longueur ; le signe qui reste, c'est pour ainsi dire une monade, occupant une certaine place ; supprimons cette place, nous avons la monade intelligible. Si donc, écartant des corps et des choses dites incorporelles toutes les qualités qui leur sont inhérentes, nous nous précipitons dans la grandeur du Christ et qu'ensuite, par la sainteté, nous avancions dans l'abîme, nous parviendrons en quelque façon à l'intelligence du Tout-Puissant, comprenant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas » (2).

Ces derniers mots, nous transportant soudain du monde mathématique dans le monde de la foi, nous font mesurer toute la distance qui sépare l'un de l'autre, et que cet élan mystique ne réussit pas à combler.

L'influence philonienne est aussi apparente dans l'interprétation que propose Clément de la vision dans la nuée : « Moïse... dit à Dieu : Montre-toi à moi, et il doit entrer dans la ténèbre où se faisait entendre la voix de Dieu, c'est-à-dire dans les pensées cachées et informes au sujet de l'être : εἰς τὸν γνόφον... εἰσελθεῖν βιάζεται, τουτέστιν εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας (3) ». Non seulement Dieu est mystérieux, mais il ne se communique que sous des formes mystérieuses, dégagées, autant qu'il est possible, de toute détermination intellectuelle. On pressent déjà la mystique plotinienne.

(1) *Strom.*, V, XI, 67.
(2) *Strom.*, V, XI, 71, 2-3.
(3) *Strom.*, II, II, 5.

En effet, si nous passons de Clément à Plotin, nous retrouvons dans les *Ennéades* les traits caractéristiques de la mystique philonienne, plus vigoureusement tracés, mais plus éloignés que jamais de la théologie biblique. Rappelons seulement ici comment Plotin décrit la préparation de l'âme à la contemplation mystique : elle doit s'entraîner à la poursuite de Dieu par la mathématique, en même temps que, par une ascèse philosophique, elle se délivre du monde sensible :

« Il faut dégager du sensible cet homme qui le désire et qui depuis longtemps en est dégagé par la nature. On l'appliquera aux mathématiques, pour l'habituer à penser aux choses incorporelles et à y croire ; avide d'instruction, il les apprendra facilement. Il est vertueux par nature ; on le conduira à la perfection des vertus et, après les mathématiques, on lui enseignera la dialectique et on en fera un dialecticien parfait » (1).

Dans tout cela, nulle trace de purification passive, pas plus que de grâce divine. Dom Chauvin en a fait très justement la remarque en signalant la divergence essentielle de la mystique catholique et du mysticisme néo-platonicien : « Plotin n'attribue aucun rôle à la souffrance dans la voie qui mène à l'union ; point de purification passive, ni de nuit obscure. Et c'est beaucoup. Mais il y a d'autres oppositions, une, surtout, essentielle. Dans la mystique de Plotin c'est par ses propres forces, ou mieux par le simple épanouissement de sa nature en partie divine, que l'âme parvient à l'union immédiate avec la divinité. Aux yeux des catholiques l'union mystique est le fruit d'une vie surnaturelle, produite en l'âme par le Saint-Esprit et méritée par le sacrifice rédempteur » (2).

Chez Denys, cette opposition du néo-platonisme au christianisme sera partiellement réduite ; une étude atten-

(1) *Ennéades*, III, 3, 3. Cf. *Etudes*, 20 août 1925, p. 440.
(2) *Revue d'Hist. ecclés.*, 1922, p. 340.

tive en reconnaîtra cependant plus d'un trait. Le temps nous manque pour dégager tous ces traits et en discuter la portée (1). Ce qui importe à l'étude que nous esquissons aujourd'hui, c'est de bien saisir, dans la question de la purification de l'âme, les caractères essentiels de la théologie biblique et ceux de la mystique néo-platonicienne. Cette comparaison nous permettra de reconnaître à quelles sources a puisé saint Jean de la Croix.

1. — Au point de départ de l'ascension mystique, le prophète se sent souillé ; le néo-platonicien, surtout Plotin, se croit naturellement vertueux. L'âme n'a pas besoin d'être purifiée, mais seulement dégagée du monde sensible.

« Pour connaître vraiment, il faut enlever, il faut séparer, il faut retrancher. Telle est la conception de la purificatipn selon Plotin. Une fuite, une conversion, une séparation, dont le but est de dégager l'âme et de la laisser pure, c'est-à-dire seule, loin de la chair qui asservit et trouble (2) ».

Denys décrit cette préparation dans des termes tout plotiniens en la comparant à l'action du statuaire qui, d'un bloc informe, dégage une statue : pour en révélér la beauté cachée, il suffit de dégrossir le bloc, d'enlever tout ce qui recouvre la statue : τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος (*Myst. theol,*, 2. PG. III, 1025).

Cette conception, très extérieure, de la purification mys-

(1) Qu'on nous permette de renvoyer pour cette étude à la dissertation de H. F. Müller, *Dionysos, Proklos, Plotinos* (*Beitraege* de C. Baeumker, XX, 3-4. Münster, 1926), p. 67-73 (conception de la transcendance divine), p. 73-81 (conception de la purification mystique). D'autres mystiques de cette époque seraient à étudier si l'on voulait retracer dans son ensemble l'histoire de l'école néo-platonicienne. On peut relire sur S. Grégoire de Nysse l'intéressant article de G Horn (RAM, avril 1927, p 113-131) ; parmi les mystiques chrétiens, Clément et Denys sont seuls nommés ici comme étant les principaux théoriciens de l'école.

(2) Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 198-199.

tique, sera reconnaissable chez tous ceux qui subiront trop docilement l'influence de Denys.

2. — La contemplation mystique est conçue plutôt comme une contemplation philosophique que comme un acte de foi. Cette méprise, apparente chez Philon, évidente chez Plotin, est sensible même chez les auteurs chrétiens qui ont cédé à cette influence. De là cette illusion de se préparer à l'union divine par la mathématique ou la dialectique (1). De là encore la description de la ténèbre ou de la nuée dans un sens purement dialectique. Si Moïse, dit Clément, reçoit de Dieu l'ordre d'entrer dans la nuée, cela veut dire que Dieu lui enjoint de rejeter toutes les conceptions qu'il a pu se former de la nature divine d'après les créatures. Denys enseigne de même que si l'on rejette tout le reste, ainsi qu'il l'a expliqué par sa comparaison de la statue, on voit enfin la ténèbre supersubstantielle : τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον ἴδωμεν γνόφον (1125).

3. — Dans cette contemplation néo-platonicienne nulle trace de cet effroi sacré, de cette angoisse qui saisissait les prophètes. Et en effet si la préparation mystique consiste seulement dans ces dépouillements et cette ascension dialectique, elle peut être laborieuse, mais elle n'a rien d'une agonie ; elle n'attaque point au fond de l'âme ces racines mauvaises qu'elle ignore ; chez le mystique chrétien, au contraire, la foi, sous l'impulsion de la charité, pénètre comme un glaive, jusqu'à la distinction de l'âme et de l'esprit ; elle blesse, elle brûle dans des profondeurs que Dieu seul peut atteindre, et c'est ce qui rend cette agonie si douloureuse et si solitaire.

4. — A la prière de Moïse : « Montre-moi ta face », Dieu répondait : « J'aurai pitié de qui j'aurai pitié », et c'est le

(1) Clém. Al., *supra* ; Denys, *De myst. theol.*, I, 2, 1000 : on doit s'élever à Dieu par la voie négative, et croire que la négation ne s'oppose pas à l'affirmation, mais que la cause première est transcendante à cette contradiction. C'est la thèse que développera plus tard Nicolas de Cusa.

dernier mot de la mystique chrétienne. Nul homme ne peut forcer l'entrée de la nuée où Dieu se cache : nul ne peut saisir par son propre effort ces biens surnaturels que Dieu départit comme Il veut : *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.* C'est ici surtout que le néo-platonisme de Plotin s'oppose au christianisme : le Dieu des philosophes, transcendant à la pensée comme à la vie, ignore tous ces êtres qui dépendent de lui et que sa bonté attire inconsciemment. Nulle grâce ne les éveille ni ne les soulève ; mais ils sentent l'indigence de leur propre nature et la souveraine plénitude du Bien suprême, ils s'efforcent de s'élever jusqu'à Lui : quelques-uns y parviennent, dans une transe rapide : Plotin, au rapport de Porphyre, y parvint trois fois ; la plupart défaillent et retombent douloureusement sur eux-mêmes, ainsi Porphyre lui-même hanté de pensées de suicide, et n'y échappant qu'en abandonnant l'école et en fuyant en Sicile. Les rares privilégiés qui réussissent cette ascension vertigineuse n'y trouvent pas le principe d'une vie nouvelle, d'une union permanente avec Dieu, mais seulement une ivresse passagère et stérile.

Les mystiques chrétiens de l'école néo-platonicienne dépassent sans aucun doute les conceptions étroites de Plotin ; cependant, leur théologie reste entravée et contrainte. En Dieu, Denys perd de vue le Père céleste donnant le bon esprit à ses enfants et en distribuant les charismes comme Il le veut ; il voit plutôt en lui, selon la tradition plotinienne, la source débordante dont la plénitude se répand sur tous les êtres qui n'y mettent pas obstacle ; le soleil dont le rayon pénètre tout ce qui est lucide et transparent (1). Cette conception, quand on s'y attache de préférence, met en péril le caractère gratuit, surnaturel, des communications divines ; il faut reconnaître que l'école dionysienne n'a pas toujours échappé à ce péril.

(1) *De cael. hier.*, XIII, 3, 4 (301). *De eccles. hier.*, II, 3, 3 (397-400).

## III

On nous pardonnera de passer sans transition de Denys à S. Jean de la Croix. Il serait très intéressant de poursuivre l'histoire des idées dionysiennes à travers la mystique médiévale ; mais c'est une histoire encore mal connue ; à travers le brouillard on voit émerger quelques œuvres (1); la chaîne qui les relie est encore noyée dans la brume ; il est particulièrement difficile de suivre la propagation de cette influence depuis la mystique rhénane jusqu'à la mystique de saint Jean de la Croix. M. Baruzi l'a tenté ; je doute qu'il y ait réussi.

Pour l'étude que nous esquissons ici, la recherche de cette filiation n'est pas nécessaire ; il suffit de comparer la théologie du saint Docteur à celle de l'Aéropagite. Les points de contact sont très apparents : Jean se réfère plus d'une fois à Denys et à sa doctrine du « rayon de ténèbres (2) »; il enseigne, lui aussi, que, dès qu'une âme est pure, Dieu s'y répand par une effusion incoërcible et comme naturelle (3) ; enfin dans la sévérité impitoyable avec

(1) Une des mieux connues et de plus caractéristiques est l'œuvre de Nicolas de Cusa. Cf. E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (*Beitraege*, XIV, 2-4, Münster, 1915). On remarquera en particulier la lettre de Nicolas de Cusa à l'abbé et aux moines de Tegernsee (14 sept. 1453) citée p. 113-117 : pour suivre Denys et, avec lui, entrer dans la nuée, il faut dépasser la contradiction et atteindre la coïncidence des contraires : « Saltat (Dionysius) supra disiunctionem usque in copulationem et coincidentiam, seu unionem simplicissimam ». Cette théorie est étudiée de plus près par M. Vansteenberghe dans sa thèse *Le Cardinal Nicolas de Cusa* (Paris, 1920), surtout II^e partie, ch. 3 : « Principe et méthode de la philosophie cusienne ». Le but de nos efforts est l'élévation de notre esprit « à cette simplicité où les contradictoires coïncident » (p. 285) ; ce sont les termes même de la conclusion du *De docta ignorantia*. Les sources de cette doctrine sont étudiées, *ibid.*, ch. 10 (p. 409-441) ; on remarquera surtout l'influence de Denys (p. 413-416) et celle de Proclus (p. 436-438) : Cusa lui-même rapproche Proclus de Denys et montre l'accord des deux doctrines.

(2) *Montée*, II, 7, 5 ; *Nuit de l'esprit*, V, 3 ; (edición popular, Burgos. 1925). *Cantique*, A, str. XIII, v. 5 (Ed. crit. II, 538) ; *Vive flamme*, B, II, 455, str. III, v. 3 (Baruzi, 311 ; cf. 444, 463, 494).

(3) *Montée*, II, 13, 3. Baruzi, 500-501.

laquelle est écartée toute connaissance distincte, ne peut-on pas reconnaître un trait de la dialectique dionysienne ou même plotinienne (1) ?

Sous ces similitudes de surface une étude plus attentive fait apparaître des différences profondes :

Pour Denys, l'âme doit se dépouiller d'abord ; c'est après cette purification qu'elle est introduite dans la ténèbre divine. Pour S. Jean de la Croix, cette purification c'est la ténèbre elle-même. Il y a là beaucoup plus qu'une différence de langage, il y a une doctrine toute nouvelle.

Sans doute, l'âme a dû, avant d'entrer dans la nuit, se dépouiller, se mortifier ; la *Montée du Carmel* a tracé ce programme dans toute sa rigueur. Mais quels que soient les efforts de l'âme, elle ne peut arracher ni même atteindre les racines profondes de ses inclinaisons mauvaises ; tout ce que l'on peut dire c'est que « plus l'âme a été généreuse à mortifier et à assujettir ses appétits, en leur refusant toute jouissance venue du Ciel ou de la terre, plus l'amour trouve en elle de disposition et de capacité pour la blesser et pour hâter la consommation de l'union (2) ».

Si l'on veut comprendre cette purification douloureuse, il faut considérer que la lumière divine, en pénétrant l'âme, fait apparaître des désordres dont l'âme n'avait pas conscience. Dans l'âme la plus généreuse, il y a encore de secrètes complaisances en soi-même, et surtout cet instinct si profond qui nous fait jouir de nos idées, de notre action, en un mot de notre vie ; tombant dans ces replis égoïstes, les faveurs divines elles-mêmes s'y corrompent et nous empoisonnent, par la complaisance que nous y prenons. Dieu, qui est jaloux de sa grâce et de notre bien, ne perdra pas dans cette misère ses grâces les plus précieuses ; avant tout, il nous faut guérir, et pour cela il faut d'abord que l'âme

(1) Cette comparaison de Jean avec Plotin est poussée par Baruzi, p. 602 sqq.
(2) *Nuit de l'eprit*, XI, 2.

prenne conscience de ce qu'elle est, médiocre, vulgaire, souillée.

En même temps que la lumière divine éclaire ces bas-fonds, la charité pénètre l'âme et la brûle ; ainsi pressée, l'âme reconnaît que Dieu est bon, d'une bonté incomparable ; mais son élan vers Lui est contrarié encore par ces racines profondes que jamais elle n'avait senties si vivaces. Tout semblait paisible dans ces profondeurs, parce que tout reposait dans la sécurité d'un amour-propre que rien n'avait menacé. L'action divine l'atteint, et il se révolte ; et ce sont des impatiences, des irritations, et surtout la honte douloureuse d'une âme qui se sent incurablement misérable et toute proche d'un Dieu très saint (1).

Et pourtant cette angoisse même la nourrit ; elle sent obscurément que cette flamme qui la meurtrit si cruellement la soulève aussi (2). Elle sent en elle, en même temps qu'une humilité nouvelle, et pour la première fois vraiment sincère, un soin anxieux de servir Dieu ; ce n'est plus l'élan juvénile dont elle jouissait naguère, mais une résolution silencieuse qui vient d'une source plus profonde, et vraiment divine.

A l'âme qui a été ainsi purifiée Dieu se communique irrésistiblement, mais cette effusion lumineuse a été préparée par ce rayon de ténèbres, par cette flamme obscure qui a consumé toutes les impuretés de l'âme et qui maintenant semble l'aveugler.

Tout cela est biblique, et tout cela est complètement étranger à la spéculation plotinienne.

Il en faut dire autant de la transcendance divine, cause dernière de l'obscurité de cette contemplation. Ne parlons pas de Plotin, chez qui la conception du divin est trop étrangère à l'idée chrétienne pour pouvoir suggérer une comparaison utile. Mais chez Philon, et même chez Clé-

(1) *Nuit de l'esprit*, X, 2.
(2) *Ibid.*, XI, 6.

ment et chez Denys, la raison suprême des ténèbres de la contemplation c'est la transcendance de la cause première, que rien de créé ne peut atteindre : on peut conclure son existence, non connaître sa nature. Pour nous élever jusqu'à elle, il faudra donc procéder par voie de négation ou, comme nous y invite Denys, dépasser l'horizon de notre esprit, cette limite où affirmation et négation se contredisent ; c'est par delà que se trouve l'essence divine, inaccessible à nos raisonnements.

Quelle que soit la portée de ces ambitions, elles ne nous font pas sortir de la théologie naturelle ; la mystique de S. Jean de la Croix nous soulève bien plus haut dans le monde de la foi :

« La foi seule est le moyen prochain et proportionné par lequel l'âme s'unit à Dieu ; car la ressemblance est si grande entre elle et Dieu qu'il n'y a d'autre différence sinon celle qui distingue Dieu vu de Dieu cru. Dieu est infini, et la foi nous le propose comme infini ; Dieu est trine et un, et la foi nous le propose comme trine et un. Dieu est ténèbre pour notre entendement, et la foi en effet aveugle et enténèbre notre entendement. Ainsi c'est par ce seul moyen que Dieu se manifeste à l'âme dans la lumière divine, qui dépasse tout entendement. Et pour cela, plus une âme a de foi, plus elle est unie à Dieu (1) ».

Ce principe capital, si souvent rappelé par le Saint Docteur et sans cesse présent à sa pensée, domine toute sa mystique : tout y tend à développer la vie de la foi. M. Baruzi lui reproche souvent d'avoir méconnu la méditation philosophique, tout en prétendant la dépasser ; autant vaudrait lui reprocher de ne pas nous former, comme Clément, par l'abstraction mathématique ou, comme Denys, par la dialectique. Toutes ces disciplines intellectuelles peuvent assouplir l'esprit, elles n'enrichissent pas la foi ; et, c'est par la foi seule que nous pouvons ici-bas nous unir

(1) *Montée*, II, 8, 1.

à Dieu : *Sponsabo te mihi in fide*, ainsi que nous le répète sans cesse le saint Docteur. De là encore la rigueur extrême avec laquelle saint Jean détache l'âme de tous les liens, même spirituels : des visions, des paroles, des révélations ; si ces grâces viennent de Dieu, elles enrichissent l'âme, cependant on ne doit point s'y attacher, s'y complaire, en nourrir sa mémoire, mais s'attacher à la foi nue. On redit au sens mystique la parole de Tertullien : « Nous n'avons plus besoin de curiosité après le Christ Jésus ». En lui, Dieu nous a révélé toutes choses ; il est toute la parole de Dieu ; toute sa vision ; toute sa révélation.

Ce détachement si sévère n'est pas une discipline humaine, imposée du dehors ; c'est une exigence divine, et chez l'âme toute à la grâce, c'est un instinct impérieux. Tout absorbée dans cette contemplation ténébreuse qui fait son tourment et sa force, elle ne vit plus que de la foi. La nuée n'est pas une atmosphère factice qu'elle se crée ; c'est le milieu divin où Dieu l'entraîne.

Et déjà par cet entraînement irrésistible Dieu se révèle. Sans Le voir encore, l'âme sent dejà qu'Il est la Bonté infinie, uniquement désirable ; le feu qui la consume, c'est l'amour de ce Bien souverain qui de plus en plus lui apparaît comme le seul qui soit digne d'être aimé (1).

C'est l'aube de la lumière divine ; arrêtons-nous et respectons les secrets de Dieu. Moïse entre dans la nuée ; prosternons-nous de loin et adorons.

Jules Lebreton.

(1) *Nuit de l'esprit*, XI, 1.

# NOTES ET DOCUMENTS

## SAINT PAUL DE LA CROIX DIRECTEUR DES AMES

### Magnanimité, Confiance et Dilatation de Cœur au service de Dieu

Souvent on se représente uniquement S. Paul de la Croix comme le pénitent austère et rigoureux qui, au milieu de la corruption du XVIII[e] siècle, renouvelle au mont Argentaro les austérités effrayantes des déserts de Nitrie et de la Thébaïde ; et on serait facilement porté à lui supposer a priori une spiritualité toute de crainte et de sévérité.

Il sera d'autant plus intéressant de le considérer tel qu'il a été en réalité dans sa direction : fort différent sans doute d'un Saint François de Sales pour la forme extérieure de sa vie (leur vocation fut bien diverse), et cependant se rencontrant sans cesse avec le saint évêque de Genève, dans le souci constant de dilater et encourager les âmes. Cette rencontre n'est assurément pas fortuite, car S. François de Sales fut un des trois ou quatre maîtres les plus anciens et les plus aimés de S. Paul, et surtout ils étaient tous deux disciples du même unique Maître. On verra mieux cependant, par les passages qui suivent, à quel degré cet homme si austère savait encourager les âmes et leur faire fouler aux pieds tout sentiment de pusillanimité, de défiance et d'abattement (1).

(1) Ces pages sont extraites du même ouvrage en préparation, que celles qui ont paru dans le numéro d'octobre 1927 de la Revue, 7, p. 361-392. — On y trouve brièvement indiqué le sens des renvois aux *Lettres* et *Procès de Béatification*.

### *S. Paul de la Croix dilatait les cœurs et leur inspirait la confiance et le courage.*

A la plus grande discrétion dans les conseils, S. Paul de la Croix joignait à un degré éminent cette précieuse qualité du directeur spirituel, qui consiste à dilater le cœur des personnes qu'on dirige et à leur inspirer de la confiance et du courage dans le service de Dieu. Ceux qui furent sous sa direction et surtout les premiers religieux de de sa Congrégation, qui jouirent de son intimité, sont unanimes à nous le faire remarquer.

« Le serviteur de Dieu », nous dit un religieux Passioniste contemporain du Saint, — « avait un don merveilleux non seulement pour apaiser l'intelligence, mais aussi pour tranquilliser la volonté, bien qu'on se trouvât dans une extrême agitation par suite de vaines craintes ou d'excessive défiance ou de scrupules ou d'autres semblables affections, qui troublent et qu'on rencontre habituellement dans la vie spirituelle » (*S. 1*, 510, 138) (1).

« Bien que le serviteur de Dieu fût lui-même en proie aux épreuves intérieures » — nous dit un autre membre de de la Congrégation fondée par le Saint — il avait cependant une grâce particulière pour soulager, réconforter et consoler celui qui était dans la tentation, l'affliction et l'angoisse... Il encourageait les pusillanimes. il inspirait aux fervents du courage et de l'ardeur, il rendait la sérénité à ceux qui étaient dans les tentations, les angoisses et les perplexités et il amenait tout le monde à une grande confiance dans la bonté de Dieu et dans les mérites de la Passion de Jésus-Christ » (*S. 1*, 677, 213).

Après avoir déclaré la même chose en d'autres termes, un des premiers religieux Passionistes ajoute : « Le Père Jean-Marie qui avait vécu longtemps avec le Serviteur de Dieu et était son confesseur, avait coutume de dire qu'il n'avait encore trouvé personne qui dilatât plus les cœurs

(1) *S. 1.* désigne le sommaire ou extraits imprimés des procès ordinaires ; *S. 3.* indique le Sommaire des procès apostoliques. Le premier chiffre suivant désigne la page, le second, le paragraphe marginal.

et inspirât plus de courage que le P. Paul » (*Pr. Ap. Rom.*, IV, 1523, tergo).

Ecoutons donc les paroles de ce P. Jean-Marie, qui certes fut le plus à même de connaître les sentiments et les manières de faire de notre Saint. « C'était du très-puissant moyen de la confiance en Dieu », — dit-il, — « que le Serviteur de Dieu se servait pour animer et encourager les âmes spirituelles dans le chemin de la perfection. Il leur recommandait fortement de marcher sur ces deux pieds de la défiance de soi et de la confiance en Dieu. Un jour qu'il était de retour d'un couvent de religieuses de stricte observance, il me dit qu'il avait trouvé ces servantes de Dieu accablées de crainte et de défiance et qu'il les avait animées et encouragées à la confiance en Dieu. Ensuite il ajouta : Ce n'est pas là une façon de guider les âmes que de les tenir toujours découragées et pusillanimes. Il faut leur donner du cœur et du courage, et les faire marcher avec confiance en Dieu ; sans cela elles n'avancent jamais dans le chemin de la perfection. C'est ce qui m'arriva aussi, continua le Serviteur de Dieu, dans un autre couvent de religieuses, la première fois que j'y allai prêcher les exercices spirituels. Je trouvai ces servantes de Dieu pleines de crainte et d'épouvante. Je leur fis grand courage, je leur dilatai le cœur par la confiance en Dieu, et dans la suite elles firent de grands progrès dans la vie spirituelle » (*S.1.* 255, 45).

### *Guerre à la crainte et à la défiance.*

Afin de dilater les cœurs par la confiance, notre Saint met le plus grand zèle à bannir des âmes qu'il dirige toute crainte servile et tout sentiment de défiance. On le voit clairement par les passages suivants de ses lettres :

« Désormais », — écrit-il à Agnès Grazi, — « il est temps que cessent ces craintes que vous avez et qui n'ont aucun fondement. Celui qui vit dans les bras et le sein de Dieu. qu'a-t-il à craindre ? La charité parfaite, dit S. Jean, chasse la crainte, c'est-à-dire la crainte de la peine, non celle de la coulpe, car les vrais serviteurs de Dieu craignent toujours de déplaire au Souverain Bien et c'est là la sainte crainte du vrai Dieu » (*Lett.* I, 154).

« O ma fille », — écrit-il encore à la même, — « de quoi doutez-vous ? Que craignez-vous ? Vous êtes entre les bras du Tout-Puissant et vous craignez ? Et je dois vous dire : ô fille de peu de foi, pourquoi doutez-vous ? C'est ainsi que notre bon Jésus parla à S. Pierre quand il craignait la tempête » (*Lett.* I, 164).

Dans une autre lettre encore, toujours à la même Agnès, le Saint s'exprime comme suit : « Il faut chasser comme la peste la crainte qui trouble ; mais la crainte filiale, qui est celle qui nous met en garde et nous donne de l'aversion de déplaire à Dieu et de ne pas bien Le servir, c'est là une crainte qui rend bienheureux. Cette crainte-ci n'enlève jamais la paix du cœur, elle l'augmente au contraire, parce que l'âme se défie d'elle-même et se confie tout entière en Dieu » (*Lett.* I, 177).

A une autre personne pieuse vivant dans le monde le Saint adresse les lignes suivantes : « Il est bon de craindre, mais il faut craindre à la façon des fils, qui craignent et aiment. Le saint prophète royal nous dit dans ses psaumes que la Majesté divine se complaît en ceux qui Le craignent, mais qui, en même temps, espèrent dans sa miséricorde » (*Lett.* I, 527).

Dans sa correspondance avec des religieuses, le Saint n'insiste pas moins sur le bannissement de toute crainte et pusillanimité dans le service de Dieu.

« Vos affaires spirituelles vont bien », — écrit-il à l'une d'elles, — « mais vous marchez avec trop de pusillanimité et de crainte. Je voudrais, il est vrai, que vous fussiez extrêmement humble, vous méprisant vous-même et vous méfiant de vous-même, mais je voudrais qu'ensuite vous marchiez dans le service de Dieu avec grande joie, grande confiance en Dieu, tout abandonnée et reposée dans son sein paternel » (*Lett.* I, 495).

« A présent », — écrit-il à une autre religieuse, — « c'est la sainte charité qui me meut à vous écrire, car j'entends que vous êtes tellement affligée, que vous semblez vous trouver sur le bord du plus méprisable désespoir. Et pourquoi tout cela ? N'avez-vous donc pas l'expérience du grand amour que Dieu vous porte ? » (*Lett.* II, 447).

Et à une troisième religieuse le Saint écrit non moins

éloquemment : « Vous commencez votre lettre d'une manière qui ne me plaît en aucune façon. Et pourquoi dites-vous que votre âme est perdue sans remède? Quelle façon de parler que celle-là? Avez-vous donc peu de preuves de la bonté de Dieu envers votre âme? Dieu ne vous a-t-Il donc pas fait des grâces étonnantes? O fille bénie, pourquoi manquez-vous ainsi de confiance dans cette bonté infinie, qui vous a donné tant de marques de son saint amour envers vous? Mais j'ai compassion de vous, car je vois fort bien que ces paroles ne proviennent que d'un esprit oppressé et qui se trouve dans l'angoisse. Et c'est pour cela que la Majesté divine a pitié de vous, parce qu'au fond vous n'abandonnez pas votre confiance filiale en Dieu » (*Lett.* III, 471).

En écrivant à ses propres religieux notre Saint eut bien souvent l'occasion de toucher le point de la confiance en Dieu et de la dilatation du cœur.

« Je vous dis », — écrit-il au Père François-Antoine, — « de chasser comme la peste ces craintes qui refroidissent, c'est-à-dire ces craintes de n'être pas en grâce avec Dieu. Celles-ci viennent du démon. La crainte filiale est excellente mais elle apporte avec elle humilité de cœur, confiance en Dieu, paix sérénité et grand courage pour mieux servir le Seigneur, etc... Si elle ne produit pas ces effets, c'est une crainte causée par l'ennemi et il faut la chasser » (*Lett.* I, 432).

A un autre de ses religieux qui s'appelait Philippe, le Saint écrit : « Or donc, mon très cher Philippe, je vous prie et vous prie encore de faire tout votre possible pour extirper ces craintes et cette pusillanimité, dont vous souffrez, car elles ne vous empêchent pas peu de faire de hauts vols vers la sainte perfection. *Modicae fidei, quare dubitas?* Avez-vous peut-être de si faibles preuves de l'amour de Dieu pour vous? Je suis témoin des immenses miséricordes que Dieu vous a faites. Donc il faut laisser ces craintes se consumer dans le feu de la divine charité » (*Lett.* III, 653).

Dans ses conversations familières avec les âmes spirituelles, le Serviteur de Dieu ne cherchait pas moins efficacement à dilater les cœurs et à leur inspirer la plus grande confiance en Dieu. Ecoutons un ou deux témoins nous ré-

véler le secret de ces puissants encouragements que notre Saint leur donnait.

« Parfois », — nous dit le frère Pascal, un des compagnons du Saint, — « j'allais jusqu'à deux fois par semaine conférer avec le bon Serviteur de Dieu au sujet des besoins spirituels de mon âme. Dans ces occasions il tâchait avec toute l'efficacité possible de me relever de mon affliction en m'encourageant à avoir confiance dans la Bonté divine et à tout souffrir par amour pour ce Dieu qui dispose tout pour notre plus grand bien spirituel. Il me mettait sous les yeux les sentiments et les raisons qui étaient le mieux proportionnés à mon besoin. Je me rappelle que deux fois le Serviteur de Dieu me dit en dehors de la conférence ces paroles : « Frère Pascal, vous avez un bon Père. Quel est le Père qui, tenant son tendre enfant dans ses bras, le laisse tomber à terre et le rejette ? Et si cela arrivait, Dieu en tout cas n'agira pas de la sorte. Il faut du courage dans le service de Dieu. » — Une autre fois il me dit : « Frère Pascal, qu'est-ce que cet abattement et cette tristesse ? Vous montrez même extérieurement que vous souffrez. Il ne faut pas traîner la croix. En avant, faitez-vous courage et soyez content ! » — En une autre occasion encore, le Serviteur de Dieu me dit : « Qu'est-ce que c'est, Frère Pascal, que vous soupirez ainsi en marchant ? Vous croyez souffrir et être malheureux ? Oh ! pauvre homme ! Ne doutez pas ! Dieu vous tient ! » — Comme je craignais que le démon ne me tentât de sortir de la Congrégation, parce que je voyais que divers sujets l'avaient abandonnée, je dis un jour au Serviteur de Dieu : « Père, je voudrais obtenir du Seigneur la grâce de mourir dans la Congrégation. » Et il me baisa avec grande affection le sommet de la tête en disant : « Faites-vous courage, j'espère bien que vous mourrez saintement dans la Congrégation » (*S. 1*, 257, 50).

Voici encore le témoignage d'un autre de ces frères qui, dans leur simplicité, nous transmettent les paroles et les actions de notre Saint d'une manière concrète et souvent bien mieux que certains autres témoins plus savants, qui parlent plutôt d'une manière abstraite.

« Je me rappelle », — nous dit le Frère Barnabé, — « qu'un jour de Noël je me trouvais dans la chambre du Ser-

viteur de Dieu et je l'entendis discourir avec grande ferveur et animation de l'amour immense que le Fils de Dieu nous a montré en venant pour nous au monde dans une chair mortelle. Il en vint à dire que, si même les créatures inanimées étaient capables de connaissance et de sentiments, elles auraient brûlé de la flamme du divin amour à la considération d'une si grande charité. Si, d'un côté, ses paroles m'enflammaient, d'autre part, considérant mon peu de bonnes dispositions, je sentais quelque peu de défiance de pouvoir recevoir les grâces, que le Seigneur a coutume d'accorder en ce jour à ses serviteurs fidèles. Je manifestai ce sentiment de mon cœur au Serviteur de Dieu et lui, il m'anima grandement à la confiance. Il me dit avec grande vivacité et ardeur d'esprit : « Priez le saint Enfant ; dites-lui qu'Il vienne et certainement Il viendra, car il est tout bonté et miséricorde » (*S. 1*, 274, *supra*).

Aux confesseurs et directeurs spirituels notre Saint insinuait à l'occasion le même système de dilater les cœurs et d'en expulser tout sentiment de crainte et de défiance.

« Puisque je n'ai pas pu parler à la servante de Dieu Catherine », — écrit-il à Dom Tuccinardi, — « je dois vous prier de le faire à ma place. Il serait nécessaire de lui faire grand cœur, en lui inspirant une grande confiance en Dieu, etc. en l'assurant que sa vie est bonne, *saltem*, c'est ce qu'il faut espérer, et qu'après ces grandes tempêtes elle jouira immanquablement de la plus grande tranquillité » (*Lett*. I, 89).

*Effets : paix et confiance rendue aux âmes.*

Ces sentiments et ces saints conseils du Serviteur de Dieu, tels que les témoins nous les transmettent ou comme nous les trouvons exprimés dans ses lettres, sont déjà bien beaux, mais il leur manque la vie, la couleur et l'expression, que le Saint savait y donner quand il exprimait ces mêmes pensées de vive voix. Car nous savons que c'était surtout par le ton et l'expression de sa voix qu'il touchait et remuait les cœurs, bien plus que par le sens des paroles qu'il disait.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'il communiquât aux âmes troublées une confiance en Dieu et une paix admirables. Ecoutons quelques-uns des témoins aux procès nous dire

les effets que les paroles du saint produisaient dans leurs cœurs.

« Toutes les fois », — nous dit une religieuse, — « que le Serviteur de Dieu vint nous prêcher les exercices spirituels, quand il parlait en public de la miséricorde que le Seigneur exerce envers nos âmes, il l'exaltait avec de telles expressions et avec tant de similitudes et de raisons, que mon âme en était grandement soulagée et encouragée à espérer du Seigneur le pardon de mes péchés et la vie éternelle. Il l'exaltait encore bien davantage quand il nous proposait l'application de la Passion de Jésus-Christ. Je me rappelle en particulier que, après lui avoir fait connaître mes craintes au confessionnal, il me parla avec tant d'ardeur de l'espérance et de la confiance en Dieu que mes craintes se dissipèrent complètement et que je restai grandement encouragée à tendre à la perfection évangélique » (*S. 1*, 268, 78).

Un religieux, compagnon du Saint, qui, après sa mort, passa par plusieurs couvents où le Serviteur de Dieu avait prêché la retraite, peut-être dans le but de faire une enquête, déclare : « La Sœur Gertrude Gandolfi de Toscanella me raconta que le vénérable P. Paul avait une grâce admirable pour calmer les consciences angoissées. Elle l'avait expérimenté elle-même, car se trouvant dans la plus grande agitation intérieure qui était augmentée encore par les craintes que des directeurs peu experts lui inspiraient à peine fut-elle entrée en relations avec le vénérable Serviteur de Dieu, elle retrouva la paix du cœur et la tranquillité de l'âme et elle ne fut plus jamais sujette à ces agitations et à ces troubles. — La sœur Marie-Madeleine de la Croix, religieuse du couvent de Farnèse, me raconta que, durant son noviciat, elle fut sujette à de telles inquiétudes intérieures qu'il lui semblait se trouver sur le bord du désespoir. Elle ne découvrait pas de remède à son mal, car elle ne s'en ouvrait à personne, ni à son confesseur, ni à sa maîtresse, quoique l'un et l'autre l'invitassent à faire connaître son angoisse intérieure. Heureusement pour elle que le P. Paul vint au couvent. Le Serviteur de Dieu lui découvrit les secrets les plus cachés de son cœur, — au moins c'est ce qu'il me semble avoir compris d'après sa narration, à moins

que le P. Paul, de cette belle manière qui lui était propre, lui ait tiré de la bouche ce qu'elle tenait caché dans son cœur. — Quoi qu'il en soit de cette dernière circonstance, le fait est, qu'en cette conférence, la religieuse retrouva la tranquillité et, comme elle me le rapporta, elle prit à ce moment un tel courage, qu'il lui sembla qu'on lui avait ôté un nuage de la tête. Elle fut tellement consolée et réconfortée, et sa paix fut si abondante que, à ce qu'elle me dit, elle ne trouvait pas de termes pour l'exprimer. Cette paix avait continué dans sa plénitude durant plusieurs années, sans qu'elle eût encore à souffrir de ces troubles et de ces angoisses, qui l'avaient tant molestée » (*Pr. Ap. Rom.*, IV, 1523, tergo).

Une religieuse encore, mais qui parle du temps où, se trouvant encore dans le monde, elle était dirigée par notre Saint, déclare : « Le Serviteur de Dieu exhortait d'une manière si efficace à la pratique de la vertu d'espérance que, dans mes craintes intérieures, il me faisait me plonger tout entière dans la miséricorde divine, de telle manière qu'après avoir parlé avec lui, il me semblait être devenue une autre personne, si grand était le changement qu'il opérait dans mon âme » (*S. 1*, 246, *supra*).

Enfin citons un dernier témoignage, qui regarde une pieuse dame du monde et qui nous est transmis par sa fille. « Ma mère », — raconte celle-ci, — « était quelque peu pusillanime et elle confiait ses angoisses, soit de vive voix, soit par écrit, au Serviteur de Dieu. Elle restait entièrement consolée des réponses et toute son affliction se dissipait. En outre quand elle avait de ces moments de tristesse, elle relisait l'une ou l'autre des lettres écrites par le Serviteur de Dieu, comme elle me disait et comme je la voyais faire, et de suite son intérieur se calmait. Parfois, à cause de la grande confiance qu'elle avait dans le P. Paul de la Croix, elle se rendait à la chambre où le Serviteur de Dieu avait coutume de loger quand il venait chez nous, et quoiqu'il ne fût pas là, elle lui racontait ses angoisses ; et comme elle me disait, elle sentait son intérieur se calmer » (*Pr. Ord. Vetr.* III, 1336. tergo).

### *Les scrupules.*

Une des causes qui diminuent le plus le courage et la confiance en Dieu dans les personnes spirituelles, ce sont les

scrupules. S. Paul de la Croix rencontra bien souvent des âmes qui souffraient de ce mal et il avait un don spécial pour ramener en elles la paix et la tranquillité. Il sera donc bien instructif de voir quelle était sa conception des scrupules et quels étaient les moyens qu'il employait pour guérir les âmes de cette infirmité.

*Les scrupules sont une épreuve purgative.*

Selon S. Paul de la Croix, comme aussi selon tous les maîtres de la vie spirituelle, les scrupules sont une des épreuves purgatives par lesquelles passent ordinairement les âmes qui tendent sérieusement à la perfection chrétienne. Il exprime clairement cette opinion dans ses lettres.

« J'ai appris par la sœur en Jésus-Christ Catherine », — écrit-il, — « que votre âme souffre de scrupules et d'autres craintes. Je vous félicite de ce que la divine Bonté commence à vous habituer à la bataille pour vous rendre participante de la couronne de gloire que sa divine Majesté donnera à ceux qui seront fidèles..... La plupart des serviteurs de Dieu ont souffert et souffrent de semblables épreuves. Réjouissez-vous donc de ce que Jésus, notre Bien, vous met au nombre de ses serviteurs et de ses servantes. Bon courage ! Cette bourrasque passera bien vite et il viendra une grande sérénité » (*Lett.* I, 60).

Ailleurs notre Saint écrit : « A la demande si c'est un bon ou un mauvais signe d'avoir à souffrir de ces fantômes (d'inquiétudes de conscience), je réponds que c'est un bon et même un excellent signe. C'est de cette façon qu'ont été éprouvées tant d'âmes saintes » (*Lett.* II, 606).

Si notre Saint considère les scrupules comme une des épreuves purgatives par lesquelles passent ordinairement les âmes appelées à une haute sainteté, il n'ignore pas cependant que, par la permission de Dieu, le démon y a aussi sa part et cherche à en tirer profit. Dans la même lettre citée plus haut, dans laquelle il félicite une personne de ce que Dieu daigne lui envoyer cette épreuve purgative, il ajoute : « Vous ne voyez pas que ces scrupules et ces craintes de ne pas bien vous confesser sont des tentations du démon, qui prétend vous faire retourner en arrière dans la voie que vous avez commencée et vous faire abandonner

l'oraison et la sainte communion ? Croyez-moi, Madame, et riez de cet ennemi malin. Je vous parle selon la doctrine des Saints. Le démon est jaloux de vous voir servir Dieu et c'est pour cela qu'il cherche à vous inquiéter de cette façon » (*Lett.* I, 60).

*Deux sortes de scrupules : 1° quant au passé, 2° quant au présent. — Il faut les rejeter tous.*

Par la correspondance de notre Saint nous voyons que les personnes scrupuleuses se divisent en deux grandes classes : les unes sont inquiètes par rapport au passé à propos de leurs confessions et veulent les recommencer sans cesse ; les autres sont tourmentées de vaines appréhensions quant au présent et craignent de commettre des péchés, même dans les actions les plus innocentes. Aux unes et aux autres notre Saint conseille de ne pas céder à leurs vaines craintes, et de les faire taire.

« Quand j'étudiais la théologie morale », — déclare un des premiers Passionistes aux procès, — « je fus assailli de toute espèce de scrupules, à tel point qu'il me semblait avoir commis tous les péchés que nous étudions dans la théologie. Je me confessais deux ou trois fois par jour et j'étais si troublé et agité intérieurement que je comprenais fort bien qu'en continuant de la sorte je finirais par perdre la raison ou contracter quelque autre maladie. Dans cet état je résolus d'aller confier mon anxiété au P. Paul, ce que je fis en effet. Et celui-ci me dit avec grande assurance : Mettez tout le passé sous une pierre et n'y pensez plus. Et vous ne voyez pas que, en persistant dans cet état, vous vous rendez incapable de recevoir ces grâces spéciales que le Seigneur veut vous faire dans la communion, l'oraison et les autres exercices spirituels ? Encore une fois mettez tout le passé sous une pierre et n'y pensez plus ». Ces paroles me tranquillisèrent tellement que toutes mes craintes disparurent pour ne plus revenir. Et si parfois elles font mine de vouloir reparaître, je n'ai qu'à penser aux paroles que le Serviteur de Dieu m'a dites et toute apparence de trouble disparaît à l'instant » (*S. 1*, 265, 68).

Dans sa correspondance aussi notre Saint tranquillise

les âmes de la façon la plus persuasive par rapport aux fautes et aux péchés du passé.

« Au nom de la sainte obéissance », — écrit-il à Agnès Grazi, — « ne pensez plus au passé. Et si cette pensée se présente, vous devez vous humilier doucement devant Dieu, vous frapper la poitrine et puis chasser ces pensées comme des tentations. En second lieu, je vous dis que vous vous êtes bien confessée et que vous vous confessez bien. Et le trouble qui vous vient, cette crainte du moment de la mort, ce doute : qui sait ? c'est le démon qui vous le met en tête, pour que votre esprit reste troublé, inquiet, et de la sorte ne fasse rien de bon. Non, ma fille, ne faites pas ainsi, n'écoutez pas l'ennemi, mais croyez-moi, moi qui vous parle comme ministre de Jésus-Christ et pour le bien de votre âme. En avant allègrement en Dieu, tout passera » (*Lett.* I, 123).

A une autre personne notre Saint écrit : « Quant à répéter la confession générale, ne le faites jamais d'aucune façon, car vous vous troubleriez toujours davantage, d'autant plus que vous l'avez déjà faite plusieurs fois. Je vous dis donc de ne pas le faire, à moins que vous ne sachiez certainement, — mais si certainement que vous pourriez le jurer, — que vous avez omis volontairement un péché grave » (*Lett.* I, 527).

Quant aux personnes qui souffrent de scrupules dans leurs actions présentes, notre Saint ne se montre ni moins persuasif ni moins éloquent pour les engager à mépriser ces vaines inquiétudes.

« Quand vous êtes assaillie », — écrit-il, — « de cette quantité de pensées, fantômes, jugements ou soupçons, ou de quelque autre chose que ce soit (selon les conférences que vous avez faites maintes fois avec moi), dès que vous vous en apercevez, élevez votre esprit à Dieu, humiliez-vous devant sa divine Majesté et protestez qu'avec sa grâce vous ne consentirez jamais à la moindre chose qui puisse L'offenser. Il arrivera parfois que vous ne vous en serez pas aperçue si vite, ou par les distractions ou à cause des affaires du ménage ou par suite de faiblesse de tête ou pour quelque autre raison, et le diable vous mettra de suite en tête que vous avez consenti. Ne croyez pas à cette sugges-

tion diabolique, car ce n'est jamais vrai que vous consentez. Vous savez bien que c'est depuis des années que je connais votre âme ; c'est pourquoi, croyez-moi, chassez l'ennemi malin... Secondement gardez-vous bien de vous confesser de tels fantômes et scrupules, parce que vous deviendriez encore plus inquiète. Nous sommes obligés à nous confesser des péchés, mais où il n'y a pas de péché, pourquoi s'en confesser et s'inquiéter ? Vous avez expérimenté que, quand vous avez obéi, vous avez toujours joui de la paix. Donc soyez fidèle à obéir et soyez très tranquille » (*Lett.* II, 602).

Dans une autre lettre le Saint écrit : « Ce n'est pas vrai que vous êtes négligente à chasser les tentations, mais comme elles obscurcissent l'esprit, il vous paraît avoir été négligente. Protestez devant Dieu, que vous voulez plutôt mille morts que le péché... Ne donnez plus lieu à des scrupules » (*Lett.* III, 397).

Ailleurs encore notre Saint écrit à la même personne, à laquelle étaient adressées les lignes précédentes : « Quant au fait que vous ne vous rappelez pas vos défauts pour vous en confesser, mais qu'ils disparaissent de votre esprit, c'est là un signe que Dieu vous en a purifiée par sa grâce et sa charité infinie. C'est pourquoi je ne veux pas que vous vous en troubliez, mais restez en paix et tranquillité » (*Lett.* III, 410).

### *Premier remède : l'obéissance.*

Pour aider les âmes à mépriser et à vaincre entièrement les scrupules notre Saint conseille principalement deux remèdes. Le premier est une obéissance aveugle aux prescriptions et conseils du confesseur et du directeur spirituel.

A une de ses religieuses le Saint propose ce remède comme l'unique moyen de guérir.

« Votre Révérence ne se tranquillisera jamais », — écrit-il, — « que par le moyen de la sainte obéissance. Dieu ne veut pas de vous cette confession dont vous parlez ; gardez-vous bien de la faire jamais, autrement le trouble et l'agitation de votre âme croîtront tellement qu'elle se ruinera, et au lieu de remédier à vos dommages, comme vous dites, ces dommages deviendront plus grands. Obéissance, obéis-

sance, sans tant de répliques. C'est là l'unique recette et remède pour nous. Sans cela, c'est fini et vous perdrez la paix encore davantage » (*Lett.* III, 246).

Et à une personne du monde le Saint écrit : « La sœur de votre belle-sœur ne guérira jamais de la maladie des scrupules si elle n'obéit pas aveuglément à son confesseur et aux autres personnes instruites qui la dirigent. Si elle n'obéit pas, c'est signe d'orgueil caché, dont on ne guérit que fort difficilement » (*Lett.* IV, 6).

*Deuxième remède : actes de confiance et d'amour.*

A ce premier remède, l'obéissance, notre saint en ajoute un second, qui consiste dans les actes de confiance en Dieu et d'amour envers Lui. Ceux-ci doivent chasser et remplacer les scrupules et les inquiétudes.

C'est là ce que notre Saint enseigne éloquemment à une âme en lui écrivant : « Chassez donc cette vaine crainte et ayez confiance que ce cher Sauveur vous a lavée dans son très précieux sang, une goutte duquel suffit pour laver les souillures de mille mondes et de tous les mondes possibles. Aidez-vous d'oraisons jaculatoires, d'élans d'amour vers Dieu, d'actes de confiance filiale : O Jésus, amour de mon âme, en Vous j'espère ! en Vous je crois ! Je vous aime ! O cher Sang de Jésus, o Sang précieux, o Sang très doux, en Vous sont toutes mes espérances ! Ah ! oui, mon Jésus cher Sauveur, vous m'avez lavée, vous m'avez purifiée dans le très saint sacrement de pénitence et vous avez oublié mes péchés ! Je vous ferais trop de tort, si j'en doutais ! O chères Plaies, Plaies très saintes, Plaies divines, vous êtes l'objet de mes espérances ! J'espère, oui, ô mon Dieu ! Même si j'étais à la porte de l'enfer, j'espèrerais en Vous ! etc. J'ai mis ces oraisons jaculatoires comme exemples. Elles serviront à chasser ces craintes et ces sentiments de peu de confiance en Dieu. Mais faites-les en esprit de suavité » (*Lett.* I, 527).

A une autre personne le Saint écrit : « Au lieu de penser aux scrupules, faites des actes intérieurs d'amour de Dieu, des affections sur la très sainte Passion, des actes d'humilité et ravivez souvent la foi à la présence de Dieu. Si vous agissez ainsi, le démon partira confus, mais faites

ces actes sans efforts de tête ou de poitrine, avec suavité » (*Lett.* II, 602).

« Brûlez les scrupules », — écrit-il à Agnès Grazi, — dans le feu dont est embrasé le Sacré Cœur de Jésus » (*Lett.* I, 250).

Et dans une autre lettre à la même Agnès, le Saint explique un peu plus au long ce qu'il entend par brûler les scrupules dans l'amour du Cœur de Jésus.

« Quand vous vous trouvez ainsi agitée (par les scrupules) » — écrit-il — « entrez en esprit dans le Cœur de Jésus, dans cette fournaise de charité et laissez ce feu vous pénétrer tout entière et vous brûler d'amour. Dites par exemple : O cher Jésus, ô doux Epoux de mon âme, voici votre pauvre pécheresse ! Voici celle qui veut être toute vôtre ! Ah, amour de mon âme, purifiez-moi, brûlez-moi d'amour ! Ah, quand serai-je toute vôtre ? O feu de charité, ô amour immense, je Vous aime, je Vous aime ! etc... Dites ces affections ou d'autres comme Dieu vous l'inspirera. — Dans les tentations de scrupules, dites : Oui, ô mon Jésus, oui, j'espère que vous m'avez pardonné ! Je l'espère absolument, mes confessions ont été bien faites, c'est mon père spirituel, qui me l'a dit. Je crois à votre ministre et non au démon, qui cherche à me perdre, à m'enlever la sainte paix du cœur. Bon courage donc, ô ma chère âme, Dieu t'a pardonnée ! J'espère en Lui. O cher Père, mon Dieu, je crois en Vous, j'espère en Vous, je Vous aime ! Retire-toi, ô esprit infernal, éloigne-toi de moi ! Plus de scrupules, plus de craintes, plus de doutes ! Mais que règne en moi l'amour de mon époux Jésus ! Vive l'amour de Jésus ! — Excitez ces affections mentalement, avec le cœur tout en Dieu, mais doucement, sans efforts de tête ni de poitrine. J'ai écrit ceci par manière d'exemple, selon que Dieu me l'a inspiré. Mais quand le Seigneur vous en inspire d'autres, prenez-les » (*Lett.* I, 123).

Si, malgré l'emploi de ces remèdes, les scrupules persistent quand même, il n'y a qu'une chose à faire : les supporter patiemment par amour pour Dieu comme une épreuve permise par Lui. C'est là encore ce que notre Saint enseigne entr'autres à un de ses religieux, qui évidemment était fort tourmenté de scrupules et auquel il écrit :

« Je voudrais que vous consumiez les scrupules dans le feu du saint amour et que vous vous laissiez appliquer le baume de la sainte obéissance, sans laquelle on ne guérit jamais de cette infirmité. Et si, malgré l'obéissance aveugle au père spirituel, cette afflictiou des scrupules continue, alors le meilleur remède est une profonde résignation au bon plaisir divin, en croyant fermement que cette infirmité est permise par Dieu pour l'avantage spirituel de l'âme, et pour la purifier de toute imperfection cachée, comme l'or est purifié par le feu. Et dans ce feu de souffrances *ut supra*, il faut se tenir *in silentio et spe* et être très ponctuel dans l'obéissance. En agissant de la sorte, quand vous y penserez le moins et que le travail sera fini, le soleil divin qui est Jéus-Christ enverra une lumière si claire et si chaude que, dissipant toutes les neiges et tous les brouillards, elle fera pénétrer la paix jusqu'à la moëlle des os » (*Lett.* III, 244).

### *Le cas de Girolama Ercolani.*

Un cas bien intéressant et fort instructif quant à la manière dont notre Saint dirigeait les âmes scrupuleuses est celui de Madame Girolama (1) Ercolani, femme d'un médecin à Cività-Castellana.

C'était une personne extérieurement franche et résolue, qui commandait parfois au Serviteur de Dieu quand celui-ci était son hôte (2), mais qui intérieurement souffrait d'in-

(1) Girolama est le féminin de Girolamo ou Jérôme. Comme en français le féminin de Jérôme n'est pas en usage nous avons conservé la forme italienne du nom.

(2) Citons-en un seul exemple. Un jour le Serviteur de Dieu était l'hôte de cette famille avec un jeune compagnon, qui avait montré quelque désir de pouvoir manger de la bécasse. Pour lui apprendre la discrétion et la mortification le Saint coupa une tête de bécasse et la lui mit sur l'assiette. « Mais ma mère », — raconte la fille de M^me^ Girolama, — « dit aussitôt au P. Paul avec cette liberté qu'elle pouvait se permettre avec lui : Est-ce que c'est vous qui commandez dans ma maison ? Ensuite elle coupa une bécasse en deux et en donna une moitié au P. Paul et l'autre à son compagnon en disant : Et il s'agit de manger cela, c'est moi qui commande ici. Alors le P. Paul dit à son compagnon : Vous entendez, Madame la mère de famille commande : donc obéissez ». (*S. 3*, 570-36).

quiétudes et de scrupules à propos des actions les plus innocentes.

Par les lettres de réponse de notre Saint nous apprenons à connaître quelques uns de ces vains scrupules. En voici quelques exemples : elle a dit au P. Paul une chose qu'elle ne pouvait peut-être pas dire ; — elle a éprouvé quelque complaisance de ce que la boutique d'un parent de son confesseur était bien achalandée et elle a pensé encore : que dira mon confesseur actuel s'il me voit parler avec le confesseur que j'ai laissé ? — elle a dit au curé et aussi à son mari qu'elle n'a pas envie de tenir de longs discours au confessionnal ; — des pensées, des soupçons et des jugements lui ont passé par la tête ; — son confesseur étant malade, elle lui a envoyé une bagatelle ; — elle a eu des pensées contre son confesseur et elle ne le lui a pas dit, etc...

Voilà une partie des scrupules de Girolama. Par ceux-ci on peut facilement juger de la nature de toutes les autres inquiétudes qui troublaient cette âme timorée à l'excès. Voyons à présent la direction, c'est-à-dire les conseils et les préceptes que lui donne notre Saint.

En premier lieu le Serviteur de Dieu a soin de réfuter ces scrupules et de détruire ces craintes comme des toiles d'araignée. Aux cas spéciaux de Girolama que nous venons de mentionner comme exemples, il répond dans le même ordre où nous les avons exposés : « Ce que vous m'avez dit, je l'ai pris en bonne part. Vous me l'avez dit pour demander conseil, vous avez bien fait et vous y avez gagné des mérites : quel scrupule y-a-t-il à en avoir ? » (*Lett.* II, 574). « Vous n'avez pas commis le moindre péché quand vous avez éprouvé du plaisir de ce qu'on achetait à la boutique du parent de votre confesseur, ni non plus quand il vous est venu en pensée : que dira mon confesseur s'il me voit parler avec le confesseur précédent ? Il n'y a là aucun péché, soyez tranquille, sur ma conscience... » (*Lett.* II, 576). « Non seulement vous n'avez pas commis de péché en disant à M. le Curé et à M. le Docteur que vous n'avez pas envie de faire des discours quand vous vous confessez, mais vous avez bien fait de le dire, car c'est ainsi qu'il faut faire. Or pourquoi voulez-vous vous confesser d'une chose bonne et de ce que vous avez bien dit ? » (*Lett.*

II, 577). « La masse de pensées, soupçons et jugements qui vous passent par l'esprit et vous causent de la peine, du chagrin et de l'ennui, sont des opérations du démon et et aussi de l'imagination, outre que souvent ils proviennent de faiblesse de tête. C'est pourquoi je vous ai dit et écrit que vous n'y péchez pas ». (*Lett.* II, 606). « Vous me dites que vous avez envoyé une bagatelle à votre confesseur qui était indisposé et qu'ensuite vous vint un scrupule et que vous vous en êtes confessée. Mais bon Dieu qu'était-il besoin de se confesser d'un acte vertueux de reconnaisnaissance? Vous ne voyez pas que le démon cherche à vous enlever la paix en toutes choses? » (*Lett.* II, 611). « Vous auriez mal fait de dire à votre confesseur que vous avez eu des pensées contre lui et ç'aurait été une grande imprudence, d'autant plus qu'il est défendu de nommer les personnes en confession » (*Lett.* II, 628).

Mais notre Saint ne se contentait pas de réfuter ainsi les scrupules de Girolama ; ce qu'il cherchait surtout c'était de lui inculquer un principe et une ligne de conduite d'ensemble, qui pût lui servir pour tous les cas particuliers. Et ce principe était de ne tenir aucun compte de toutes ces pensées ou imaginations qui lui passaient par la tête et de ne pas même s'en confesser, à moins que ce fût d'une manière tout à fait générale.

Dans sa première lettre notre Saint lui met déjà ce principe sous les yeux. « En réponse à votre lettre que j'ai reçue hier soir », — écrit-il, — « je vous dis au nom du Seigneur que toute la grande masse de mauvaises pensées qui vous passent par la tête, même par l'œuvre du démon, ne vous font aucun mal, parce que vous ne les voulez pas et n'y consentez pas. C'est pourquoi protestez souvent devant Dieu que vous voulez plutôt mourir que de L'offenser et continuez à mépriser ces fantômes et à vous confesser comme je vous ai dit : « Mon père, j'ai eu une grande quantité de mauvaises pensées de diverses sortes ; grâces au Seigneur, je ne sache pas y avoir consenti ; si j'avais été négligente à les chasser de suite, je m'en accuse. » Et ne cherchez pas autre chose. Vous ne seriez pas obligée de vous en confesser comme je viens de dire, parce que vous ne les voulez pas et que vous n'y commettez pas le moindre

péché. Au contraire, vous y acquérez des mérites à cause de la peine que vous en éprouvez et de la victoire que vous remportez. Soyez tranquille, Madame Girolama, soyez très tranquille, sur ma conscience et ne vous en faites aucun scrupule ». (*Lett.* II, 572).

Dans la deuxième lettre, notre Saint lui défend de se confesser même en général de ses prétendues mauvaises pensées.

« J'ai reçu votre estimée », — écrit-il, — « par laquelle j'apprends votre agitation à cause des scrupules. Mais si vous aviez constamment suivi mon conseil, vous seriez délivrée à présent. Je vous écrivais de vous confesser de cette grande quantité de pensées, soupçons, etc. . en disant ainsi : Mon père je m'accuse de ce qu'il m'est venu beaucoup de pensées, soupçons, etc... sur diverses personnes mais il me semble que je n'y ai pas consenti par la grâce de Dieu ; si j'avais été négligente, à les chasser, je m'en accuse, etc... et rien de plus. J'ai dit tout cela pour vous céder quelque peu, au moins au commencement, mais à présent je vous dis que vous ne devez même plus en parler, ni vous en confesser le moins du monde (1), car grâces à Dieu vous n'y consentez pas. Donc ne vous en confessez plus, à moins que vous puissiez jurer d'y avoir consenti, ce qui ne sera jamais avec l'aide de Dieu. Vous perdez le temps, vous perdez la paix et pendant que vous pensez à ces scrupules pestiférés. vous perdez l'occasion de concevoir d'autres pensées de Dieu et des mystères de notre rédemption ». (*Lett.* II, 573).

Dans ses lettres subséquentes notre Saint insiste sans cesse sur le mépris des scrupules et sur l'obéissance.

« Obéissez aveuglément », — écrit-il, — « sinon je me mets de mauvaise humeur et je ne vous dirai plus rien. Vous avez des preuves plus claires que le soleil du grand soulagement que l'obéissance vous a donné quant aux scrupules. C'est par là que vous avez acquis la paix du cœur, etc... Que voulez-vous de plus? Soyez contente en Dieu,

(1) Cependant dix-sept années plus tard le Saint lui propose de nouveau l'ancienne formule de l'accusation générale. (*Lett.* II. 628). Mais alors il ne se rappelait probablement plus ce qu'il avait écrit tant d'années auparavant.

car le Seigneur vous aime. Continuez vos exercices de piété et méprisez ces fantômes, que le maudit diable vous met en tête » (*Lett.* II, 579).

Dans une autre lettre, le Saint lui écrit : « J'espère vous faire une visite après Pâques, mais quand je viens, ne m'obligez pas à me mettre de mauvaise humeur parce que vous n'aurez pas obéi » (*Lett.* II, 581).

Après avoir annoncé à Madame Girolama la visite d'un de ses religieux prêtres, le Serviteur de Dieu ajoute les lignes suivantes : « Le dit Père doit séjourner quelques jours à Rome pour des affaires urgentes, de sorte qu'il ne peut rester chez vous que le jour qu'il arrive. Mais c'est amplement suffisant. Si vous voulez vous confesser à lui, vous pouvez le faire, mais si vous répétez confessions et scrupules, je ne sais combien de mois ou d'années il faudra pour vous remettre de nouveau en paix. Si vous persévérez comme vous avez commencé, vous jouirez d'une grande paix » (*Lett.* II, 581).

Il serait trop long de citer tous les passages des lettres du Saint, dans lesquels il insiste sur l'obéissance et sur le mépris des scrupules. Toute la direction que notre Saint donna durant une période de plus de vingt-cinq années à cette pieuse dame ne consistait guère qu'à répéter toujours les mêmes conseils. Cependant nous ne pouvons résister au plaisir de citer encore un passage, dans lequel le Saint montre éloquemment à Madame Girolama combien elle a raison d'obéir.

« Je remercie le doux Jésus », — écrit-il — « de ce qu'Il vous donne la grâce d'obéir fidèlement. Dans le cas contraire ce serait peu de chose si moi seul je me mettais de mauvaise humeur, le grand point serait que Dieu vous châtierait et que vous perdriez la précieuse paix du cœur qui est un des plus grands trésors. Je vous répète donc d'obéir, de chasser ces scrupules comme la peste. Je ne veux pas que vous vous en confessiez, ni non plus que vous m'en écriviez à moi. Et je ne dis pas seulement que moi je ne le veux pas, mais Dieu ne le veut pas. Oh, comme vous faites bien de continuer de la sorte et de ne pas vous confesser de ces folies que le démon vous met dans la tête, vu que je sais que vous ne les voulez pas et que vous n'y con-

sentez pas. Par la miséricorde de Dieu je connais votre conscience. Vous rappelez-vous que, quand vous vouliez vous confesser de tant de bêtises, que le démon vous mettait malgré vous dans la tête, vous n'auriez pas achevé votre confession en deux jours? Et ensuite ç'eut été de nouveau à recommencer. Malheur à vous si vous n'aviez pas obéi! Votre cerveau aurait été mis sens dessus dessous et il y en avait déjà quelque danger. Vous savez que vous vous portiez mal alors, même physiquement. Quand vous avez obéi, vous avez joui de la paix et de la santé. Avez-vous jamais éprouvé tant de paix? Quel signe est-ce là? C'est un signe que votre sainte obéissance est agréable à Dieu » (*Lett.* II 582).

Girolama fut obéissante, oui, et même si obéissante qu'elle fit vœu de ne plus se confesser de ses pensées sans la permission du P. Paul. Mais celui-ci se hâte de désapprouver ce vœu. « Je regrette beaucoup », — écrit-il, — « que vous ayez fait le vœu que vous mentionnez de ne pas vous confesser de pensées sans ma permission. Vous ne pouviez ni ne deviez le faire. Il s'agit de vœu. Bien que je sois d'avis que ce vœu n'est pas valide, cependant par précautiou faites-le commuer ou faites vous en dispenser par le pénitencier de chez vous » (*Lett.* II, 487).

L'obéissance de Madame Girolama était si ponctuelle, ou mieux peut-être l'influence de notre Saint sur elle était si forte que, quand elle était tentée de scrupules il lui suffisait de prendre la résolution d'en écrire au P. Paul pour en être délivrée. Nous l'apprenons par une phrase de notre Saint dans une de ses lettres. « Vous voyez bien, Madame Girolama », — écrit-il, — « la vérité de ce que je vous ai dit et écrit, puisque pour vous tranquiliser quant aux scrupules, il suffit que vous preniez la résolution de m'en écrire comme au ministre de Jésus-Christ. De suite vous vous apaisez alors, parce que le démon se voyant accusé fuit honteux et la sainte obéissance vous donne paix et tranquillité de conscience. Continuez donc ainsi, car vous faites très bien. » (*Lett.* II, 606).

Il est peut-être intéressant de savoir, que cette Madame Girolama est la même mère de famille, dont la fille déclara aux procès, comme nous l'avons vu quelques pages

plus haut, que sa mère, pour se calmer et se tranquiliser, relisait parfois l'une ou l'autre des lettres que le P. Paul lui avait écrites et que d'autres fois elle se rendait à la chambre où le Serviteur de Dieu avait coutume de loger quand il venait lui demander l'hospitalité. « Quoiqu'il ne fût pas là », — dit le témoin, — « ma mère lui racontait ses angoisses et, comme elle me disait, elle sentait son intérieur se calmer. » (*Pr. ord. Vetr.* III, 1336. tergo).

*Ne pas s'examiner trop minutieusement.*

Par cette guerre que notre Saint faisait incessamment aux scrupules on voit combien il tenait à ce que les âmes, qui étaient sous sa conduite, marchassent avec une sainte liberté dans la voie de la perfection chrétienne. Et à cet effet il ne faisait pas seulement bannir toutes les vaines craintes et inquiétudes, mais il défendait encore d'examiner trop minutieusement sa propre conduite. Il voulait qu'on marchât dans le chemin de la vertu en toute simplicité et quasi à la bonne, sans tenir l'esprit continuellement préoccupé par la pensée si on fait bien ou mal.

« Je ne veux pas », — écrit-il à Agnês Grazi, — « que vous vous mettiez à philosopher si minutieusement sur votre conduite, car en toute vérité tout cela est perte de temps et je vous assure que pendant qu'on fait ces scrutations minutieuses, on perd de vue le souverain Bien. » (*Lett.* I, 383).

A un pieux jeune homme qui entrera plus tard dans la Congrégation fondée par notre Saint, celui-ci écrit : « Allez-y à la bonne, ne philosophez pas tant sur vous-même ni sur vos actions, mais faites-les avec une intention droite, par pur amour pour Dieu et laissez crier le diable tant qu'il veut. » (*Lett.* I, 417).

Dans une autre lettre le Serviteur de Dieu écrit au même : « Je voudrais que vous ne philosophiez pas tant sur votre conduite et, bien que ces livres que vous me dites avoir lus soient bons, ils ne sont pas ce qu'il vous faut. Laissez les livres aux directeurs et vous, marchez à la bonne, avec simplicité, et humilité, et pureté d'intention. » (*Lett.* I, 417).

Ailleurs encore le Saint lui répète à nouveau : « Mar-

chez à la bonne, fiez-vous en Dieu, ne prétendez pas acquérir la perfection à force de bras, mais faites doucement ce que vous pouvez, car quand vous serez bien humble, Dieu vous donnera tout. » (*Lett.* I, 418).

A un homme marié, qui s'appliquait sérieusement à l'acquisition de la perfection chrétienne le Saint écrit dans le même sens : « Mon très cher Monsieur Thomas, ne filez pas si fin pour que la trame ne se rompe point. » (*Lett.* I, 643).

En parlant de l'esprit de discrétion de notre Saint nous avons vu déjà que ce M. Thomas Fossi avait un grand nombre de désirs, qui étaient très saints en eux-mêmes, mais qui ne s'accordaient guère avec son état d'homme marié et de père de famille. Le Serviteur de Dieu, tout en le ramenant toujours à l'exacte observance des devoirs de son état, lui enseigne à ne pas faire tant de réflexions sur lui-même et à consumer tous ses vains désirs et pensées inutiles sur sa propre conduite dans le feu de l'amour de Dieu, tout juste comme il conseille de faire avec les scrupules. A ce propos le Serviteur de Dieu lui écrit : « Vous vous mettez à philosopher tantôt sur une chose et tantôt sur une autre, une fois sur un désir, une autre fois sur un exercice, etc... Pourquoi ne vous élancez-vous pas tout en Dieu, en protestant que vous voulez tout faire par amour pour lui ? Par exemple, vous allez à vos affaires de la campagne ou autres : au lieu de faire tant de réflexions ou de concevoir tant de désirs d'autres vertus, pourquoi n'embrassez-vous pas la reine de toutes les vertus, qui est la très sainte charité ? Pourquoi ne dites-vous pas avec une affection intérieure sainte et paisible sans efforts de poitrine ou de tête : Ah, mon Dieu ! Dieu si bon ! Vous êtes tout charité, tout amour et je fais tout par charité, tout par amour. — Dans la suite, il faudrait répéter cela de temps en temps : Ah, mon Dieu, par amour pour vous ! etc... — C'est de cette façon qu'il faut faire taire tant de désirs et de réflexions inutiles qui vous rompent la tête. Les désirs de perfection sont excellents, mais il faut être sur ses gardes, car s'ils troublent, ils ne viennent pas d'une bonne source. » (*Lett.* I, 689.

Le même conseil est donné par notre Saint à une reli-

gieuse. Et à cause de la manière imagée et enjouée dont il s'exprime nous nous ferions un scrupule d'omettre ce passage.

« Je dis donc », — c'est ainsi que le Saint s'exprime, — « que tout votre mal provient d'avoir l'esprit trop fixe et de réfléchir trop sur chaque minutie. Si vous vouliez prendre la voie courte pour rester dans une paix impertubable, vous devriez imiter ce saint moine qui, ayant reçu un gros paquet de lettres de son pays et de sa famille, les jeta au feu sans les ouvrir en disant : Allez au feu, pensées de la famille et distractions ! Agissez-en de même. Faites un paquet de toutes vos réflexions, craintes et autres enfantillages inutiles, et jetez-les dans le feu de la divine charité. A l'instant elles seront consumées. Et vous, continuez à rester solitaire dans votre intérieur en laissant reposer paisiblement votre âme dans le sein du grand Pére céleste. » (*Lett.* III, 835).

C'est dans le même sens, mais d'une manière encore bien bien plus expressive, que le Saint écrit à la Sœur Marie-Crucifiée, la première religieuse Passioniste : « C'est dans le feu sacré de la divine charité que Marie-Crucifiée doit laisser se consumer toutes les craintes, soit de se perdre, soit de n'importe quelle autre chose excepté la crainte pacifique, qui fait qu'on se tient sur ses gardes pour ne pas déplaire au souverain Bien et fait éviter toute occasion de L'offenser. Toutes les autres craintes doivent se faire mourir et consumer dans le feu de l'amour, de telle manière que, si on mettait Marie-Crucifiée sous un pressoir, on n'en verrait sortir que paix et amour jusqu'à la moëlle des os » (*Lett.* II, 292).

### *Ne pas se décourager par suite de ses fautes.*

Une autre cause, qui engendre souvent la crainte, l'inquiétude et la pusillanimité dans les âmes, c'est la vue des fautes et imperfections dans lesquelles on tombe inévitablement. Notre Saint le savait; c'est pourquoi, fidèle à son système de dilater et d'épanouir les cœurs et animé de l'esprit de Saint François de Sales, dont il avait lu assidûment les ouvrages, il prémunissait les âmes contre cet

écueil et les encourageait charitablement quand il remarquait en elles quelque sentiment de pusillanimité.

Que ce fût là sa méthode, c'est un des premiers religieux Passionistes, compagnon du Saint, qui nous le déclare en disant : « Si quelqu'un se sentant pusillanime et découragé pour être tombé en quelque faute ou défaut, allait trouver le Serviteur de Dieu, celui-ci avait coutume de dire pour relever le cœur et le courage : c'est pour cela que vous vous découragez? Mais réfléchissez plutôt que c'est un miracle continuel que nous ne tombions pas dans de plus grands défauts et de plus grandes fautes. Persuadez-vous bien que, sans l'aide de Dieu, nous ne pouvons rien. Recourez donc à Lui, implorez le secours divin. défiez-vous de vous-même-même, tâchez de votre côté de vous corriger, mais ne vous découragez pas pour cette faute. Est-ce étonnant qu'une pierre volant en l'air retombe à terre si elle n'est pas retenue ou attachée? De même, rien d'étonnant que l'homme, de lui-même, commette des fautes et tombe dans les défauts (1) » (*S. 1*, 257, 101).

Dans sa correspondance notre Saint n'exprime pas moins éloquemment la même doctrine et les mêmes sentiments.

A Agnès Grazi, par exemple, il écrit : « Chassez la mélancolie de votre cœur et, même si vous tombez en quelque défaut, ne vous troublez jamais, car ce serait là un plus grand mal que le défaut lui-même ; mais en vous humiliant devant Dieu, parlez-lui avec un amour filial. Dites-Lui, par exemple : Ah, mon cher Père, voyez comment une de vos filles vous traite ! Ah, combien j'en éprouve du déplaisir, etc... Et ensuite soulagez votre cœur et réjouissez-vous de suite en Dieu par quelque aspiration » (*Lett.* I, 42).

« Je vous prie donc », écrit-il encore à la même, — « de ne pas vous décourager, bien qu'il vous semble que vous ne pratiquiez pas les saintes vertus avec cette perfection à laquelle le Saint-Esprit vous pousse, et que vous tombiez dans des défauts qui, la plupart du temps, sont involon-

(1) Le témoin ajoute : « Je n'oserais pas garantir que ce fussent là ses paroles, mais c'étaient bien les sentiments par lesquels il cherchait à encourager les pusillanimes..... Je le sais parce que la chose m'a été rapportée par des personnes, qui en avaient l'expérience ».

taires. Humiliez-vous doucement devant Dieu, montrez-Lui vos plaies avec le plus doux respect et avec repentir, et dites-Lui avec un amour filial d'y appliquer le remède. Et continuez à courir dans la voie des divins préceptes. Ayez bon courage, car un jour viendra où on infligera la dernière défaite aux ennemis et nous obtiendrons certainement la victoire en Jésus-Christ notre Sauveur ». (*Lett.* I, 48).

A nne autre personne vivant saintement dans le monde en attendant d'être des premières à prendre le voile des religieuses de la Passion, le Saint écrit : « Quand vous tombez dans quelque défaut ne vous troublez pas, mais humiliez-vous doucement, demandez pardon à Dieu, proposez-vous de vous corriger, et ensuite continuez avec grande allégresse votre voyage et appliquez-vous avec ardeur à tenir le cœur toujours tranquille, parce que le diable pêche dans l'eau trouble » (*Lett.* III, 399).

Le même enseignement est donné par notre Saint à une religieuse à laquelle il montre d'une façon particulièrement expressive combien elle a tort de se décourager à cause de ses fautes.

« C'est vrai », — lui écrit-il, — « que vous êtes une ingrate, c'est vrai que vous ne correspondez pas, c'est vrai que vous êtes pleine de défauts, mais faut-il donc perdre pour cela la confiance en Dieu ? Est-ce que sa divine Majesté ne sait pas que nous sommes boue, poussière et cendre ? toujours enclins au mal ? O fille de peu de foi, vous dirai-je comme Jésus à S. Pierre, pourquoi doutez-vous ? Si vous tombiez en des défauts non seulement sept fois, mais même dix et cent fois, ne perdez pas pour cela la paix et la confiance en Dieu, mais humiliez-vous doucement avec une douleur amoureuse et un amour douloureux. Une ou deux paroles suffisent. Dieu vous l'enseignera » (*Lett.* III, 482).

Un pieux laïque, M. Thomas Fossi, pénitent de notre Saint, que le lecteur connaît déjà comme concevant parfois de saints désirs et projets qui ne s'accordaient guère avec son état, avait d'autres moments de pusillanimité et de découragement, quand il voyait qu'il n'était pas encore aussi parfait qu'il le croyait peut-être. Dans ces circonstances, notre Saint s'emprese de relever son courage. « Faites ce

que vous pouvez », — lui écrit-il, — pour éviter tout péché en mettant votre confiance en Dieu, mais ne filez pas trop fin, car cela pourrait vous occasionner des troubles et des faiblesses de tête. Fiez-vous à Dieu et méfiez-vous de vous-même, car de la sorte vous gagnerez beaucoup plus. La Très-Sainte Vierge seule a été exempte de toute faute, même de la moindre, et de toute imperfection et à plus forte raison de toute faute vénielle, mais aucun autre n'a eu un semblable privilège. C'est là la doctrine du Concile de Trente. C'est pourquoi marchez à la bonne et veillez sur vous-même pour ne jamais donner lieu à quelque péché et si vous tombez en quelque faute vénielle, humiliez-vous devant Dieu et poursuivez votre chemin en paix » (*Lett.* I, 573).

Dans une autre lettre, le Saint lui écrit d'une façon non moins persuasive : « J'apprends par votre lettre reçue hier soir, que vous vous laissez aller quelque peu à la pusillanimité, mais c'est ce que je ne veux pas. *Modicae fidei, quid dubitas?* Dieu, qui a commencé l'œuvre en nous, la perfectionnera. Nos misères sont le trône des divines miséricordes (1). Sa divine Majesté sait que vous êtes pauvre, que vous avez des défauts, mais Il sait aussi qu'avec sa grâce vous ne commettriez pas un péché véniel délibéré au prix même de la vie. Ah, très cher, *quid dubitas?* Consumez vos défauts dans le feu de la divine charité et gardez une haute confiance dans le Seigneur ». (*Lett*, I, 627).

Ailleurs encore notre Saint écrit toujours au même M. Thomas Fossi : « Quant aux mouvements ou impulsions des passions, le meilleur remède est de s'humilier devant Dieu, de ne pas se troubler de ses chutes, de prendre son cœur avec douceur, de lui faire courage et de tâcher de

(1) Une autre fois encore nous trouvons sous la plume du Saint cette belle image d'un trône formé par nos fautes, pour dire que plus nos fautes sont nombreuses, plus la miséricorde de Dieu éclate davantage ». « Que nos difficultés », — écrit-il, — « nos fautes quotidiennes, nos grandes misères ne nous épouvantent pas, car celles-ci sont précisément le trône des miséricordes de Dieu. » (*Lett.* I-36). C'est là évidemment une réminiscence de S. François de Sales, qui emploie la même comparaison (*Entretiens ou discours spirituels*. Entretien 1er).

toutes ses forces de maintenir le cœur tranquille et l'esprit pacifique et en repos en Dieu, car, ensuite, ces impulsions disparaissent entièrement et Dieu y sème sa sainte paix, parce qu'elles sont détruites et réduites en cendres dans le feu du saint amour » (*Lett.* I, 757).

Par ces deux dernières citations on voit que le Serviteur de Dieu conseillait de faire avec les sentiments de pusillanimité et de découragement comme avec les scrupules et autres vaines inquiétudes et craintes de l'âme, c'est-à-dire, les jeter et les laisser se consumer dans le brasier de l'amour divin, en d'autres termes les remplacer et les étouffer en quelque sorte par de fervents actes d'amour de Dieu. Et avec quelle ingéniosité et quelle amabilité il savait insinuer cette doctrine aux âmes ! Ecoutons à ce sujet la déposition d'un des témoins :

« Pendant que j'étais étudiant au Monte Argentaro » — raconte un certain P. Valentin — « le P. Paul nous parla durant la récréation de la façon suivante pour nous exciter tous à la confiance en la bonté et miséricordes divines : « Je sais que ceux qui commencent à servir Dieu ont coutume de tomber dans la défiance à cause des manquements qu'ils commettent. Quand vous vous sentez naître au cœur un semblable sentiment de lâcheté, vous devez vous réconforter en Dieu et vous tenir persuadés que tous nos manquements mis en regard de la bonté divine sont moins qu'un fil d'étoupe jeté dans une mer de feu. » — Et le Serviteur de Dieu se servit de cette comparaison : Figurez-vous une fournaise de feu grande comme tout cet horizon que vous contemplez depuis la cîme de cette montagne jusqu'aussi loin que vos yeux portent dans la mer (1). Si vous jetiez un fil d'étoupe dans cette grande fournaise, il serait de suite absorbé par ce feu et il disparaîtrait à l'instant. Or notre Dieu est un feu immense de charité divine, car il est écrit : *Deus tuus ignis consumens est*, et en regard de sa bonté nos défauts sont moins qu'un fil d'étoupe. Quand donc vous avez commis quelque faute humiliez-vous devant Dieu, demandez-Lui pardon et ensuite, par un grand acte de con-

(1) Il faut se rappeler que le Mont Argentaro est une presqu'île dans la mer Tyrrhénienne.

fiance, jetez vos défauts dans cette mer de bonté et de suite ils seront absorbés, c'est-à-dire effacés de votre âme. Et toute défiance disparaîtra de votre intérieur » (*S. 1*, 263-64) (1).

Dans sa correspondance notre Saint donne le même enseignement et emploie la même comparaison en variant quelque peu les termes.

« Vos froideurs et misères, — écrit-il — « doivent vous rendre toujours plus humble, mais ensuite vous devez les jeter toutes dans le feu de l'amour de Dieu ; elles se consumeront et disparaîtront comme une petite paille qui, jetée dans une fournaise, se consume et disparaît de manière qu'on n'en voit même plus l'ombre » (*Lett.* I, 495.

Ailleurs le Saint écrit d'une manière encore plus expressive : « Si vous aviez commis plus de péchés qu'il n'y a de gouttes d'eau dans la mer, ils seront plus vite consumés dans cette fournaise de la charité de Dieu qu'un fil d'étoupe ne serait consumé dans une fournaise de feu matériel qui irait de la terre jusqu'au ciel » (*Lett.* III, 479).

Cette méthode d'enseigner aux âmes à ne pas se décourager à cause de leurs froideurs, de leurs faiblesses ni même de leurs fautes était inculquée par notre Saint à tous les directeurs d'âmes. Dans le règlement qu'il avait composé et mis en vigueur dans sa Congrégation, il dit expressément en parlant du Père spirituel de la communauté : « Que le Père spirituel encourage tout le monde, qu'il dilate les cœurs et que par dessus tout il tâche d'imprimer dans les âmes une grande espérance et confiance en Dieu, car c'est par manque de celle-ci et à cause du découragement qui en est la conséquence qu'un très grand nombre d'âmes s'attristent et n'avancent pas dans la perfection ».

(1) Tout ce discours a évidemment pour base une réminiscence des *Institutions* attribuées à Tauler, que le Saint avait lues assidûment et qui dit : « Tanta Dei misericordia est ut stuppa aliqua sive linum in immenso igne positum non tam cito incendi possit quam ipse peccatori veraciter dolenti peccata omnia donare paratus est. » (*Institutiones* — cap. I — selon la traduction latine de Surius, qui est celle dont Saint Paul de la Croix se servait.) Qu'on remarque avec quel art et quelle éloquence notre Saint développe la comparaison du mystique allemand et comme il la rend concrète en profitant habilement du spectacle de la mer immense que du Mont Argentaro, il avait sous les yeux.

On voit par ces quelques textes qu'il serait facile de multiplier encore, que si la Providence a voulu opposer les austérités de S. Paul de la Croix aux désordres sensuels du XVIII[e] siècle, elle semble n'avoir guère moins voulu opposer comme remède à la désespérante et sèche rigueur du Jansénisme finissant, la direction si encourageante et si dilatante du grand pénitent.

*Monte Argentaro-Orbetello.*

GAÉTAN DU SAINT NOM DE MARIE.

---

# ASCÉTISME ET PRIÈRE
## A PROPOS D'UNE PRÉTENDUE CRISE

La *Revue des Sciences Religieuses de Strasbourg* a publié dans ses trois derniers numéros (avril-octobre 1927) un mémoire de quatre-vingt-quatre pages, dû à M. H. Bremond, de l'Académie Française et qui a pour titre (1) : *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des « Exercices » de Saint Ignace.* La *Revue d'ascétique et de mystique* peut d'autant moins rester indifférente à cette publication que celle-ci se présente comme la suite de la polémique entre M. Bremond et moi, au sujet de l'école bérullienne et qu'avec les ouvrages du P. Brou, elle vise avant tout, dans ses attaques, l'article publié ici-même, en en octobre 1922, *sur la Spiritualité des Exerciees* (2).

Je ne contesterai certes pas le talent littéraire de M. Bremond : cet art de la rhétorique qu'il appelle quelque part, avec une sévérité excessive « un art de mensonge » (3), il en connaît à merveille tous les secrets, voire toutes les roueries. Il sait ce qu'il veut dire et ne dit que ce qu'il veut. C'est un virtuose maître de son clavier et qui excelle à lui faire rendre tous les sons. Très personnel, très passionné, ne perdant jamais de vue le but auquel il veut conduire son lecteur, il l'y amène, même par les chemins les plus détournés et c'est souvent

(1) 7[e] année, p. 226-261 ; 402-428 ; 579-599.
(2) *Revue des Sciences religieuses*, 7, p. 226, n. 1. Je la désignerai dorénavant par RSR. — Voir RAM, III, p. 357-380.
(3) RSR, p. 411.

au moment même où il paraît faire le plus de concessions qu'il entend porter à l'adversaire les coups les plus décisifs. Usant tour à tour du sourire ou de l'adjuration, de l'ironie ou du sarcasme, il n'est aucune figure de style qu'il dédaigne et dont à l'occasion il ne tire quelque effet. Ceux qui ne s'intéressent qu'à la pure littérature ont assurément de quoi se délecter.

Mais la médaille a son revers. On ne peut prétendre recueillir à la fois les fruits de l'hyperbole utilisée à jet continu et ceux de l'exactitude. M. Bremond s'en aperçoit lui-même ça et là et jette du lest : c'est à peine si j'exagère, dit-il (4), quand l'abus devient par trop criant. Mais c'est chaque page qui malheureusement est viciée par ces exagérations ou ces déformations passionnées et en dépit des nombreuses références, ce qui manque le plus à son œuvre c'est la sérénité dans la discussion, la fidélité dans la documentation, le souci de mettre sous les yeux du lecteur l'état réel des opinions qu'il attaque. Il n'est presque pas un seul des auteurs qu'il cite, en tout cas pas un de ceux qu'il combat, qui ne puisse se plaindre de voir travestir sa pensée et trouver que M. Bremond en prend trop à l'aise. Les citations sont abondantes certes et placées aux bons endroits mais il en est peu dont on ne puisse contester la justesse; quelques-unes, en dépit des guillemets, sont matériellement inexactes ; le très grand nombre, à peu près irréprochables de ce point de vue n'en sont que plus fâcheusement utilisées : par des suppressions et des limitations opportunes et trop habiles, par l'usage intensif des points de suspensions, par des commentaires fantaisistes, on leur donne un sens tout différent de l'original et on en fausse la véritable portée. La valeur du mémoire en subit les conséquences. Bien naïf serait celui qui se fierait à M. Bremond et s'imaginerait trouver chez lui un écho fidèle de la méthode de Saint Ignace ou des enseignements de nos spirituels ; bien illusionné qui penserait, après l'avoir lu, connaître par exemple mes opinions ou celles du P. Brou. La polémique ici a singulièrement desservi l'exactitude et ignore par trop les lois du *fair play*.

Je pourrais immédiatement en fournir la preuve, mais je ne veux point retarder la discussion du problème lui-même, en m'engageant dans une démonstration préliminaire par elle-même peu intéressante. Toutefois, comme elle a son importance, puisqu'elle met en question la méthode même suivie par M. Bremond et le sérieux de son infor-

(4) RSR. p. 410.

mation, je la renvoie à l'appendice : on y trouvera quelques unes des preuves que je pourrais alléguer pour justifier la critique sévère que l'on vient de lire. Elles complèteront celles que fourniront déjà abondamment les notes qui suivent. J'en arrive donc sans autre préambule aux thèses essentielles de M. Bremond : thèse historique et thèse doctrinale.

I

On peut ramener à deux propositions la thèse historique, soutenue par M. Bremond au cours de ses articles. 1° La méthode de méditation, telle que les jésuites l'ont proposée et pratiquée, a été la cause d'une crise qui dure depuis « quatre siècles », mettant les âmes à la torture pendant « trois siècles d'angoisse » (5) — 2° Cette méthode n'a rien à voir avec la pensée de Saint Ignace et a substitué par un véritable « coup d'état » une soi-disant oraison nouvelle à la prière traditionnelle, à laquelle Saint Ignace content d'ouvrir une école d'héroïsme, n'avait en rien voulu toucher. On a eu tort de vouloir en faire un « maître d'oraison », quand il voulait être exclusivement « un maître d'ascèse » (6).

A vrai dire, une discussion approfondie, sur ce sujet, ne serait pas nécessaire. Pour réfuter M. Bremond, il me suffirait de lui opposer une autorité qu'il ne saurait guère désavouer, celle de M. Bremond lui-même, car voici ce qu'il écrivait au tome II de son *Histoire* (7), à propos du P. Joseph :

« Comme presque tous les spirituels de son temps, il a traversé l'école de Saint Ignace. De là sans doute lui sera venue l'idée de soumettre l'ancienne liberté à une discipline plus rigoureuse, de faire de la méditation un « art », un exercice méthodique... Et puis le monde religieux dans lequel il avait grandi commençait à attacher beaucoup

(5) Voir notamment le § I. Le malaise, RSR, p. 229-293 où, après un essai de preuve dont j'examine ci-dessus la valeur, M. Bremond passe sans plus à la limite et écrit sans sourciller (p. 233) : « AINSI CONSTAMMENT ET PARTOUT DEPUIS QUATRE SIÈCLES ». Cf. p. 589 sq. : « Ils se conformaient d'instinct à nos distinctions techniques, fruit pédantesque de trois siècles d'angoisse et de controverse ».

(6) RSR, p. 419 sq ; § X. D'une prière nouvelle que S. Ignace aurait inventée. *Ibid.*, p. 585 sq, § XIV. L'interprétation traditionnelle des *Exercices* et l'histoire de la prière. *Ibid.*, p. 251 sq, § III. S. Ignace « professeur d'énergie » et non d'oraison.

(7) P. 174-176.

d'importance à ces questions de méthode. Nous l'avons déjà rappelé, les hommes de la Contre-Réforme prêchaient unanimement et avant tout le retour à l'intérieur ou, pour parler plus clair, la pratique de l'oraison. L'oraison c'était là une chose toute nouvelle aux pieux laïques et même à quantité de religieux ; nouvelle, et en apparence du moins, assez compliquée. Avant de s'engager pour de bon dans cette entreprise, comment n'auraient-ils pas demandé un itinéraire détaillé, un *organon*, des règles claires, précises et à la portée de tous, des recettes, en un mot, une méthode. Par là s'explique, en grande partie, soit dit en passant, l'immense succès qu'eurent alors les jésuites. Dans le petit livre que leur fondateur leur avait légué, ils trouvaient une méthode toute prête et répondant si bien aux besoins du plus grand nombre qu'elle s'imposa bientôt presque partout et jusque dans les abbayes bénédictines, ces forteresses de la dévotion ancienne ». Et encore : « La méditation des spirituels n'est pas celle des philosophes; connaître pour connaître ne lui suffit pas ; elle ne se termine jamais aux seuls contentements de l'esprit et se tourne toujours à aimer. Sur ce point, saint Ignace ne se distingue aucunement du P. Joseph ».

Toutefois puisque, dans son article, M. Bremond, enflant tragiquement la voix, à propos de « l'angoisse de trois siècles » du « malaise » que depuis « quatre siècles » la méthode de méditation, due à Saint Ignace, fait peser sur les âmes, a essayé une démonstration, il convient de l'examiner (8). Gêné par les approbations solennelles des Papes, de Paul III à Pie XI, et par leur affirmation des fruits très abondants de sanctification qu'ils attribuent à la méthode des Exercices, M. Bremond esquisse un mouvement tournant et tâche de reprendre dans le détail ce qu'il est forcé d'accorder en bloc. Il assure d'ailleurs emprunter « aux spirituels » et « aux plus grands », sa propre attitude, aux spirituels même de la Compagnie : c'est du poids de leur autorité qu'il prétend nous accabler tous et particulièrement le P. Brou et moi. Mais nous cherchons en vain sous sa plume les preuves directes, décisives, attestant que les *Exercices*, que la méthode propre à Saint Ignace et suivie dans la Compagnie de Jésus, ont mis les âmes à la torture. On nous offre seulement les impressions personnelles de M. Bremond ; puis des constatations dont on sent bien l'opportunité prudentielle mais qui n'ont rien à voir avec le sujet : par exemple que le Cardinal de Cabrières « n'était pas sûr que *l'Imitation* fût uniquement bienfaisante », que Saint Jean Berchmans n'aimait pas les *Confessions* de Saint Augustin. Puis vient un jugement sur Saint François

(8) RSR, 229 sq.

de Sales que le P. Brou aurait tort de rapprocher de Saint Ignace et qui en différerait beaucoup. Quant au point précis de l'hostilité invraisemblable qu'il aurait éprouvée pour les méthodes de Saint Ignace, une dérobade : « Je crois aussi que François de Sales se rendait parfaitement compte de ces différences bien qu'il n'eût pas à les marquer en termes exprès ». Viennent enfin les citations expresses. Et d'abord une longue page de Camus « grand ami des Jésuites comme son maître ». On devine la portée de cette remarque. Mais vous demandez en vain à son texte la preuve invoquée; il blâme, comme nous tous une fois ou l'autre, l'abus dans l'application des méthodes. Ce qu'il dit est juste mais il faut les yeux prévenus de M. Bremond pour y découvrir une critique directe de la méthode de Saint Ignace — ce qui seul serait démonstratif. Les détails mêmes qu'il donne indiquent qu'il vise autre chose : Où Saint Ignace parle-t-il de « préparation éloignée, prochaine et immédiate » ? Où donne-t-il un modèle des « remerciements, offrandes, colloques... et de tant d'autres actes dont les méditatifs font des parties de la méditation » ? Camus vise ici non pas tel ou tel acte pris en particulier mais la succession accablante de ces actes au cours d'un même exercice. Où Saint Ignace énumère-t-il « ces affections de toutes sortes : d'amour, de compassion, de crainte, de joie... et tant d'autres que le nombre en est si grand que les mouvements de notre cœur sont divers » ? Les citations qui suivent ne sont pas plus décisives et M. Bremond aurait pu en remplir dix pages, qu'elles n'ajouteraient pas une once au poids de sa thèse. Le vraisemblable en effet que des auteurs jésuites — car il s'agit d'auteurs jésuites (9) — aient attaqué la méthode des trois puissances et soutenu son paradoxe ! Si on replace ces citations dans leur contexte, on voit qu'il s'agit de plaintes ou de difficultés portant sur l'oraison en général, sur les distractions et les épreuves de toute sorte qui en rendent difficile à tous l'exercice. Or quelle méthode a jamais prétendu purement et simplement les supprimer ? Tel est le sens notamment de la citation de Crasset. Guilloré ne dit pas autre chose et c'est chez lui (10)

(9) RSR, 232 sq ; Hoffée, Guilloré, Crasset.

(10) *Les Œuvres Spirituelles du R. P. F. Guilloré*, Paris, Michallet, 1684, in-folio (c'est toujours cette édition que je cite), p. 68, *Maximes Spirituelles*, l. IIe, max. VI. On remarquera la courte phrase de Guilloré que M. Bremond présente ainsi p. 233 : « Cette enquête ne justifierait-elle pas le jugement de Guilloré : la méditation, « un exercice où les méthodes sont si peu efficaces et où le succès est d'ordinaire si rare ? »

que je trouve ce passage qui est bien la réponse la plus topique à l'argumentation de M. Bremond :

« N'est-ce point une témérité, Théonée, d'entreprendre cette matière de distractions dont la maladie n'a pu encore jusqu'ici trouver de remède? Tout le monde universellement en fait ses plaintes, depuis le commencement des siècles. Job dit que la dissipation de ses pensées faisait le supplice de son cœur ; David gémit de ce que les illusions et les fantômes de son imagination ne lui donnaient point de repos. Tous les saints aussi bien que les âmes communes souffrent incessamment l'importunité et la misère des distractions. Et sainte Thérèse elle-même parlant de soi, dit qu'après plus de quarante ans d'exercice d'oraison elle n'a pu trouver de manière pour arrêter la légèreté et les folies de l'imagination. »

On remplirait un volume de ce qu'ont écrit à ce sujet les maîtres de la vie spirituelle depuis Cassien. Mais quel rapport ont ces constatations avec la critique de la méthode ignatienne?

Il faut d'ailleurs être logique. Si l'on reconnaît — et les Souverains Pontifes, Pie XI encore tout récemment, ont prononcé là-dessus un jugement autorisé, — que la ferveur de la vie chrétienne, depuis le XVI[e] siècle, est redevable aux *Exercices* de saint Ignace, pour une grande part, de son développement et de son intensité, il est absurde de soutenir qu'en même temps, ces *Exercices* ont fait peser sur les

Or Guilloré ne parle pas de la méditation mais de l'oraison en général et il s'exprime ainsi : « C'est pourquoi je vous donnerai dans cet entretien quelques avis sur l'extérieur de l'oraison et sur l'intérieur de l'oraison et j'espère que, si vous y êtes fidèle, il ne vous sera pas difficile de réussir dans un exercice où les méthodes sont si efficaces et où le succès est d'ordinaire si rare ». (*Conf. Spirit*, l, III, conf. 1). Là même il consacre toute la conférence III à l'oraison de simple regard. — M. Bremond a cité plus haut (p. 232) une phrase sur « les peines continuelles où sont les âmes sur ce sujet » comme justifiant le « malaise » dû à la méthode de méditation. Or Guilloré s'explique ainsi (*Conf. Spirit.*. l. III, conf. 2) : « Il n'est rien qui soit commun comme ces peines de l'oraison et pourtant il n'est rien dont la nature soit moins comprise... et dont le bon usage soit plus rare ». Elles ont deux causes : 1° une cause criminelle : « leur coutume est d'y entrer (à l'oraison) sans aucun sujet préparé... Ce sont ces présomptueuses et ces contemplatives imaginaires qui estiment qu'il faut aller à l'oraison et là se laisser simplement posséder de l'opération de Dieu, mais comme elles le sont sans attrait particulier, elles méritent aussi d'y être abandonnées à un vide cruel, etc. » On voit que nous sommes loin de la méthode de S. Ignace et beaucoup plus près de la passivité dont M. Bremond fait l'essence de la prière.

âmes un poids intolérable, une « angoisse » qui dure encore. Il a fallu pour donner une apparence de vraisemblance à la thèse commencer par torturer les textes eux-mêmes, en isoler des membres de phrases et fausser ainsi leur signification. C'est en vain qu'on prétend opposer ici les « spirituels » aux autres ascètes de la Compagnie de Jésus. Tous sont d'accord pour inculquer la fidélité aux méthodes de saint Ignace; tous demandent que l'on respecte la liberté des âmes et la libre initiative divine. Unanimes à recommander une préparation active et un effort personnel (11), ils se distinguent seulement en ce que, selon leurs tempéraments ou leurs expériences, les uns insistent davantage sur le détail des méthodes, le souci de les observer et de ne pas rester inactif, les autres attirent davantage l'attention sur l'appel mystique et la nécessité de ne pas y mettre obstacle.

Quant à cette nouvelle espèce de prière (12) dont les jésuites seraient les auteurs et qu'ils attribueraient indûment à Saint Ignace (13)

(11) Par exemple, Guilloré, *Conférences spirituelles*, III, conf. 1 et 2.

(12) A lire M. Bremond on croirait que ce sont les jésuites eux-mêmes qui qualifient cette oraison de « nouvelle ». Ainsi notamment p. 419-420 « L'oraison nouvelle que nous apportons est une oraison pratique ». « Notre oraison, dit le P. Watrigant, sera notoirement pratique, provoquée par la méditation proprement dite ou par une oraison affective. » M. Bremond commente : « Quelque chose donc de singulier, *nova creatura*, qui n'est pas le discours, qui n'est pas la dévotion mais la fleur de l'un et de l'autre ». On voit comment il glisse ici l'idée de nouveauté qui n'est en rien appelée par le texte. En fait « nostra », « notre », signifie simplement : le mode d'oraison qui est propre à notre forme de vie et employé chez nous. Cf. RSR, § XI, p. 419 sq., où M. Bremond décrit, à sa manière, ce prétendu « monstre, car pour un psychologue ce ne peut être qu'un monstre » (p. 420). Evidemment la psychologie de M. Bremond a fait d'immenses progrès depuis 1916, où ce « monstre » lui paraissait plus intelligible et où il reconnaissait que « la méditation des spirituels n'est pas celle des philosophes. »

(13) M. Bremond prête sur ce sujet à S. Ignace tout un discours très tendancieux (p. 586-587), d'une bonhomie simpliste qui ne donnera le change à personne. Il est en contradiction absolue avec l'attitude que prit Ignace dès le début, au sujet des *Exercices*. On se rappelle que, plutôt que de renoncer à faire connaître ses méthodes et à les enseigner, – et c'étaient bien des méthodes de prière, — il préféra quitter l'Espagne après les procès de Salamanque et d'Alcala et venir à Paris. Or ceci était antérieur à la fondation de la Compagnie de Jésus. M Bremond écrit encore : (RSR. p, 589) : « Lui vivant et présent. pas de problème, pas de malaise. Tout est simple ou le redevient. Nul danger que les exercices d'ascèse se prolongent pendant toute l'oraison, finissent par se

elle n'existe que dans l'imagination de M. Bremond. Ce « coup d'état » (14) est à ramener à ce qu'il constatait naguère à propos du P. Joseph. Ce « monstre », cette oraison particulière, en contradiction avec toute la tradition (15), c'est simplement le fruit du parti pris et de l'inattention dans la lecture des textes. Ils peuvent subir momentanément violence mais ils restent et il suffit d'aller à eux loyalement pour re-

substituer aux exercices tout différents de la prière. Ignace et ses premiers compagnons eussent arrêté net une telle déviation si contraire à leur expérience propre, au mouvement naturel et surnaturel de toute oraison ». Ainsi Polanco, longtemps secrétaire de S. Ignace, n'est pas l'auteur d'un des directoires incriminés par M. Bremond !

(14) « On ne rêvait pas encore d'une prière nouvelle inconnue à toute l'antiquité (!). On ne soumettait pas encore la prière à la dictature de l'ascèse. Ce prodigieux coup d'état — un des événements les plus mémorables dans l'histoire de la spiritualité et par suite de la civilisation — était néanmoins presque inévitable. Ignace n'étant plus là, comment son livre miraculeux ne serait-il pas devenu un manuel complet d'initiation à la vie parfaite, à la prière aussi bien qu'à l'ascèse ? Et ce livre n'étant pas un manuel d'oraison, ne présentant que les règles du combat spirituel (!), comment n'aurait-on pas eu la tentation de confondre les règles de ce combat avec les règles même de la prière ? » (RSR, p. 589-590) C'est très simple en effet et c'est ainsi que les théatins ont agi avec le *Combat spirituel*, ils en ont fait apparemment un livre d'oraison ! M Bremond aime d'ailleurs ces perspectives grandioses et l'on sait qu'il attribue à Bérulle une révolution spirituelle analogue à celle de Copernic dans la science astronomique. Voilà donc successivement en spiritualité, au XVI[e] et au XVII[e] siècles, un « prodigieux coup d'état » et une « révolution », aux conséquences incalculables, dont les contemporains ne se sont guère doutés.

(15) On souhaiterait que M. Bremond usât un peu moins de ces affirmations générales ou daignât en apporter des preuves plus précises qu'une simple énumération, comme celle-ci : « L'autre (formule) la vieille, celle de l'Evangile, de Cassien, de S. Benoît » (RSR, p. 430), surtout quand elle se double d une altération de la pensée de l'auteur cité, en l'espèce le P. Brou : « Bref, écrit M. Bremond, et pour emprunter au P. Brou une autre formule plus expressive encore peut-être : la prière nouvelle, à base d'ascèse, la prière mixte, est une prière qui « aboutit... d'une façon ou d'une autre à l'action, à l'amour effectif ». L'autre, la vieille..., celle qui n'était que prière est celle qui d'elle-même « n'aboutit pas ». Le P. Brou dit simplement : « Mais contemplatif ou non, le disciple de Rodriguez gardera la marque du maître, l'amour du solide et de l'incontestable, la mise en pratique de ce mot du Sauveur : « *Non omnis qui dicit* .. Matt. VII, 21 [il paraît que ce texte ne concerne pas la prière de l'Evangile]. Il se défiera de toute oraison qui n'aboutit pas d'une façon ou d'une autre à l'action, à l'amour effectif. » (*La spiritualité de S. Ignace*, p. 125-126).

connaître que la caricature odieuse, grotesque et incohérente (16) à quoi M. Bremond ramène cette oraison selon la méthode de Saint Ignace expliquée par les jésuites, ne répond en rien à ce que ceux-ci ont écrit et pratiqué. Sans doute dans trois lignes d'écriture on peut découvrir de quoi faire pendre un honnête homme ; à plus forte raison d'ouvrages entiers, un homme d'esprit pourra tirer de quoi ridiculiser les auteurs les plus graves. Mais il n'est même pas nécessaire de lire les traités auxquels s'en prend M. Bremond ; celui de l'honnête Rodriguez suffit à le réfuter et l'expérience de tous ceux qui ont fait une retraite ou qui méditent quotidiennement selon cette méthode. Comme il faut qu'elle ait tous les torts, M. Bremond n'hésite pas à lui reprocher des défauts contradictoires : elle est à la fois trop spéculative et trop pratique, elle s'attarde à cultiver avec intensité la raison raisonnante et d'autre part elle n'a de cesse que la volonté ne soit stimulée et mécanisée au plus haut degré de tension (17).

En fait que disent les jésuites, le P. Watrigant en particulier (18)? Que la méthode de Saint Ignace marque un point d'arrivée et non un point de départ, qu'elle est une judicieuse simplification des méthodes prônées par les auteurs du XV^e^ siècle, eux-mêmes écho des tentatives des XII^e^ et XIII^e^ siècles ; qu'elle est un guide et un appui non une entrave ; qu'elle assure le moyen de faciliter à l'âme sa tâche propre,

(16) Ces expressions ne pourront paraître excessives qu'à ceux qui n'ont point lu les articles de M. Bremond.

(17) Voir un peu partout dans le mémoire, mais surtout la partie publiée dans le numéro de juillet de la RSR.

(18) C'est lui en effet qui est particulièrement pris à partie dans RSR, p. 404, sq. Il y a d'ailleurs toutes réserves à faire au sujet du P. Guilloré cité là (p. 403-405). C'est lui-même qui a écrit (*Conférences spirituelles*, l. III, conf. II, ch. I) : « Il ne se faut pas étonner de voir tant de personnes qui se plaignent de ce que dans l'oraison elles sont vides de bonnes pensées...; car leur coutume est d'y entrer sans aucun sujet préparé et elles y rencontrent justement ce qu'elles y ont porté, à savoir un vide sec et ingrat ». Un peu plus haut (*Confér.*, I, ch. 2, § 2, avis 2), il avait dit : « Ce n'est point une manière qui soit mauvaise... de vous accoutumer à faire votre oraison par voie d'examen, c'est-à-dire y être avec beaucoup de retours sur vos actions et sur tous les mouvements de votre cœur .. Croyez-moi, Théonée, que pour n'en pas user ainsi, les âmes demeurent d'ordinaire dans une déplorable ignorance d'elles-mêmes et dans une aussi grande force et vivacité de leurs passions, après de longues années d'oraison, qu'elles y étaient au commencement ».

en lui suggérant comment exercer l'intelligence, la volonté, les diverses puissances dans l'acte de l'oraison et qu'en cela elle est conforme à l'enseignement traditionnel aussi bien qu'à la psychologie normale du bon sens. Sans doute les auteurs jésuites parlent d'une manière de faire oraison propre à la Compagnie, mais est-ce au sens où l'a exposé M. Bremond, en opposant une nouvelle conception à la conception ancienne des rapports avec Dieu? Nullement. Leur prétention est beaucoup plus modeste et se ramène à cette vérité de sens commun que la prière doit varier selon les nécessités et les états de ceux qui s'y livrent. Dans l'identité fondamentale du geste que fait tout homme s'adressant directement à Dieu, il y a place pour des nuances. Un moine et un homme du monde n'ont point à formuler les mêmes demandes, ni à solliciter les mêmes secours, ni à lutter contre les mêmes ennemis. Voilà pourquoi un ordre apostolique, comme la Compagnie de Jésus, a besoin d'une manière de faire oraison différente de celle du chartreux ou de la carmélite. Nos auteurs demandent que l'oraison du jésuite soit orientée vers la pratique, qu'elle travaille en collaboration avec la grâce divine à créer l'état d'âme qui le soutiendra au cours de la journée, l'armera contre les tentations particulières à sa vie de labeur extérieur, les dangers auxquels elle expose. Si cette manière de voir a contre elle l'autorité de M. Bremond, elle peut, contrairement à ce qu'il affirme, se réclamer de l'enseignement commun de la spiritualité et de l'expérience quotidienne. Quel est le traité de la prière qui ne recommande d'adapter les demandes aux besoins et de chercher le bien particulier que réclament notre état de vie ou les dispositions actuelles de nos âmes? Il est bien inutile de consacrer tant de pages à dénoncer et à décrier une manière de faire qui n'est qu'un simple écho de l'Evangile et on ne comprend guère pourquoi M. Bremond éprouve le besoin d'interpréter, d'une façon à la fois aussi désobligeante et aussi inexacte, l'enseignement unanime de nos auteurs.

Et cette méthode encore s'il s'appliquait à la comprendre et à l'exposer telle qu'elle est! Pour avoir essayé de rectifier certains préjugés sur ce point, pour en avoir rappelé la notion exacte, le P. Brou et moi, par une singulière déformation de la vérité, sommes accusés par M. Bremond de nier qu'il y ait aucune méthode dans les Exercices (19). Aussi en bon pédagogue, l'éminent académicien s'applique-

(19) RSR, p. 236 : « Pas de méthode chez S. Ignace ou si peu que

t-il à nous démontrer la valeur de la méthode, sa nécessité, sa multiplicité, aussi bien dans le domaine de la prière que dans celui de l'ascèse. Il est vrai que, par une contradiction que je ne chercherai pas à expliquer, on nous représentera tout de même, dans le reste du mémoire, comme les tenants actuels les plus déclarés de l'*ascéticisme* et de l'antimysticisme ; d'un autre côté l'on affirmera que l'activité de la prière se réduit à la passivité, au repos (20), et l'on protestera contre tous ceux qui ont voulu qu'effectivement la méditation fût méthodique et se proposât un effort déterminé.

C'est là-dessus que M. Bremond concentre son action. Il s'agit de se débarrasser à tout prix de cette méthode de prière. Il ne lui contestera pas seulement cette qualité ; il ne l'accusera pas seulement de nouveauté mais encore il s'acharnera à lui attribuer un caractère de violence, d'inhumanité, d'inefficacité qui en doivent rendre la pratique odieuse à tous les gens sensés. Le moyen n'est pas bien compli-

rien, enseignent le P. Cavallera et le P. Brou et là-dessus eux et moi nous sommes d'accord ; ils en sont ravis, je m'en désole, c'est la différence ». Le pire c'est que, considérant la chose comme accordée, M. B. en conclut (p. 239) : « Quoi qu'il en soit nous avons acquis d'ores et déjà un point qui paraît gros de conséquences. à savoir qu'il ne faut pas demander aux *Exercices* une méthode d'oraison (!) Le P. Cavallera le redit d'une autre manière et plus sublime. « Le retraitant, écrit-il, est directement en contact avec Dieu ». C'est bien cela, un cœur à cœur et sans l'intermédiaire d'une méthode : *Sibi et Deo relinquatur* avait déjà dit magnifiquement le P. Polanque ». Malheureusement pour M. Bremond le P. Polanco et moi disons les paroles qu'il rapporte, non à propos des méthodes, mais à propos du directeur qui ne doit pas s'interposer entre l'âme et Dieu et c'est un simple écho de la 15e annotation. Cf. RAM, 1922, III, p. 366 : « De là encore le souci extrême qu'il (S. Ignace) manifeste à plusieurs reprises, de prévenir toute indiscrétion de la part du directeur. Le retraitant est directement en contact avec Dieu : il faut éviter tout ce qui gênerait ces rapports » ; Polanco, Directoire, dans *Monumenta. Exerc. Spirit.*. p. 815 : « Si bene procedit qui exercetur, non opus erit ut hoc ei suggeratur, sed sibi et Deo relinquatur ». Quant au P. Brou, qui se douterait à lire M. Bremond que dans son livre sur *S. Ignace maître d'oraison*, toute la troisième partie est consacrée aux méthodes (p. 131-220). C'est ce qu'on appelle notre *méthodophobie* (RSR, p. 249, n. 2).

(20) RSR, p. 599 : « On disserte sur la prière sans faire état de l'union mystérieuse, — active du côté de Dieu, passive de notre part — où se réduit tout ce qui est essentiellement prière dans une prière quelconque ». Et déjà p. 415 : « Qui dit prière, dit halte, oasis, repos. Lutte aussi quelquefois mais de celles où il faut d'autres armes que le « raisonnement spirituel ».

qué. Au lieu de l'exposer directement telle que la présentent, avec saint Ignace, les commentateurs des *Exercices*, en tenant compte de tous les éléments de la question, en s'efforçant, à leur suite, de donner à chaque détail sa valeur propre, sans perdre de vue l'harmonie de l'ensemble et les rapports entre les éléments, on détache arbitrairement çà et là des phrases, qui prennent ainsi un relief tout autre que dans l'original ; on les accompagne de commentaires exagérant encore leur signification, tout en gardant le plus profond silence sur les autres développements qui seraient nécessaires pour préciser la portée exacte de ces dires ; on taira ce que les auteurs les plus autorisés sont unanimes à affirmer et si quelque expression, pour mieux mettre en relief une idée, dépasse un peu la mesure, c'est justement celle-là que l'on ira choisir pour l'ériger en principe absolu, sans aucun souci des correctifs que le contexte lui-même apporte et qui la réduisent à sa juste valeur. C'est ainsi qu'on forgera ce « monstre » d'oraison que l'on dénoncera ensuite avec véhémence à l'indignation aussi bien des gens de goût que des spirituels et que l'on donnera quelque vraissemblance à des fantômes (21).

En dépit de ce que j'ai écrit et tant d'autres avant et après moi, on veut à tout prix faire de nous des partisans forcenés de la raison raisonnante comme suprême régulatrice de la méditation. Là où nous parlons d'action de l'intelligence, M. Bremond conclut immédiatement au monopole en faveur de syllogisme et de la métaphysique. Où nous disons simplement que la connaissance oriente l'action et la dirige, où nous affirmons la nécessité de la réflexion et de la pensée, M. Bremond traduit qu'il faut spéculer et se livrer aux mêmes exercices intellectuels que le philosophe ou l'étudiant. Saint François de Sales a beau consacrer la majeure partie du premier livre de son *Introduction* à des méditations sur les fins dernières, Bourgoing peut recueillir en un gros in-quarto de plus de mille pages des méditations pour tous les jours de l'année sur les « Véritez et excellences de Jésus-Christ », les auteurs de toutes les écoles s'évertueront à nous offrir des considérations pour alimenter notre piété : ils restent des maîtres de prière mais les spirituels jésuites eux ne seront que des maîtres d'ascèse. Nous aurons ainsi une application inattendue de la formule : *Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà.* Il est entendu que quand c'est saint Fran-

(21) Voir notamment RSR, p. 415 sq.

çois de Sales qui médite nous avons affaire à la prière (22), quand c'est saint Ignace ce n'est plus qu'activité d'ascèse et gymnastique intellectuelle ou morale. Contre toute évidence et en vertu d'une psychologie supérieure (23), bien différente de notre psychologie « enfantine », nous ne faisons pas autre chose, quand nous méditons selon la méthode de saint Ignace, que ce que fait le métaphysicien spéculant sur l'être et ses propriétés. L'intelligence ne peut sortir de son domaine, exercer une influence quelconque sur la volonté : on voit ou on ne voit pas mais c'est tout et il n'y a rien à tirer de là. Naïfs nous qui pensions que la volonté étant aveugle doit être éclairée, que la volonté étant passionnée et déréglée et créant par là des obstacles à la compréhension du vrai peut nécessiter une action énergique pour libérer l'intelligence de cette emprise de la passion ou des préjugés (24). Il nous semblait tenir de l'expérience qu'il y a une grande différence entre la méditation philosophique se tenant dans le domaine des idées pures et la réflexion organisée en vue de l'action ; nous pensions que la scolastique n'avait pas tout à fait tort de distinguer entre *l'intellectus speculativus* et *l'intellectus practicus* et que les mêmes méthodes ne conviennent pas à l'un et à l'autre. C'est ce que pensait M. Bremond lui-même, il y a dix ans (25), mais les progrès de la psychologie religieuse ont établi qu'il n'y a pas à faire place à la considération quand il s'agit de prière et qu'il faut désormais rayer le mot méditation de tous les traités sur l'oraison.

(22) RSR, p. 581, dans un passage contre les résolutions et sur la prière pure qui est énergie, « énergie qui se meut du reste au rebours des énergies de l'ascèse proprement dite... Telle est du moins la doctrine de l'antiquité, et plus expressément de S. François de Sales, de l'Ecole française, des mystiques de la Compagnie ». Evidemment M. Bremond n'a pas relu les sujets de méditation proposés par S. François de Sales.

(23) Celle de M. Law et de M. James Bissett Pratt.

(24) C'est là, on le pense bien, la raison d'être de ce que j'ai écrit sur l'intelligence et que me reproche si fort M. Bremond. L'expérience montre pourtant qu'il y a des cas où il faut insister sur une vérité à saisir par l'esprit car, celui ci convaincu, la volonté suivra. C'est pourquoi j'ai dit qu'on pourrait parfaitement consacrer à cette tâche toute l'heure de la méditation. Mais il est clair que 1° ce n'est pas là un cas ordinaire et 2° qu'ici la spéculation n'est pas son but à elle-même, elle est, au contraire, nettement orientée vers l'action.

(25) « La méditation des spirituels, écrivait-il, n'est pas celle des philosophes ; connaître pour connaître ne lui suffit pas. Elle ne se termine jamais aux seuls contentements de l'esprit » (*Histoire*, t. II, p. 175).

De même pour la volonté. Nous pensions que les affections et les résolutions, avant même de passer à l'exécution, ont leur valeur psychologique et peuvent exercer une efficacité réelle sur nos dispositions intérieures. Il nous semblait que dans, la plupart des cas, le principal consistait à travailler sa volonté pour lui faire accepter tel geste qui lui répugnait, pour modifier tel sentiment en opposition avec le devoir ou la perfection. Nous avions cru que, dans le combat, parfois tragique, de la volonté contre la passion, nous pourrions prendre pour modèle le divin Maître qui, après trois heures de lutte dans la prière, se levait réconforté, pour accomplir jusqu'au bout la volonté de son Père et qu'il y avait là l'exemple le plus poignant de ce que doit faire la volonté dans l'oraison pour arriver à se conformer coûte que coûte à l'ordre divin. Il paraît qu'il n'en est rien. Violence et ascèse que tout cela, totalement étrangères l'une et l'autre à la véritable attitude de la prière qui est « repos ».

Quant à soutenir que saint Ignace est absolument étranger à cette manière de méditer et que les jésuites, dès le lendemain de sa mort, ont perpétré « un coup d'état » le transformant de « maître d'ascèse » en « maître d'oraison » et donnant à ses méthodes un sens et une portée qu'elles n'ont jamais eus dans sa pensée, le paradoxe est trop violent pour qu'il réussisse à s'imposer. Lorsqu'on voit avec quelle fidélité on a veillé sur l'œuvre générale de saint Ignace, avec quel souci on a recueilli les moindres indications venant de lui, lorsqu'on songe que ceux qui auraient ainsi falsifié son œuvre sont quelques-uns de ses plus intimes collaborateurs : un Polanco, un Nadal par exemple, ou de ceux, comme Miron, qui avaient fait les *Exercices* sous la conduite même de saint Ignace, le coup d'état imaginé par M. Bremond est d'une insigne invraisemblance. Au surplus les textes n'ont point péri : la confrontation est facile à faire : que l'on rapproche des *Exercices* de saint Ignace les traités sur l'oraison et les commentaires des auteurs jésuites, aussi bien au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles que de nos jours, il sera facile de voir qu'il y a identité de doctrine et simple application aux nécessités de tous les jours de ce que saint Ignace a d'abord composé pour cette période de vie intérieure extraordinaire que constitue la « retraite » (26).

(26) C'est en quoi précisément M. Bremond s'est mépris sur la pensée du P. de Guibert. De ce que celui-ci a très justement fait remarquer que les *Exercices*, en tant que tels, répondaient à un but particulier, la

Il faut être franc : la révolution imaginée par M. Bremond a simplement l'avantage de dissimuler la portée réelle de ses attaques, en ayant l'air de les diriger uniquement sur des disciples infidèles. Si la méthode visée est mauvaise et torturante pour les âmes le seul responsable est saint Ignace ; c'est de lui que se réclament tous ceux qui l'ont commentée et appliquée, c'est lui qu'il faut directement mettre en cause. M. Bremond qui se prétend — à quel titre, je l'ignore — l'interprète autorisé des grands spirituels de la Compagnie, contre l'ensemble des jésuites d'autrefois et d'aujourd'hui, qu'il appelle les *ascéticistes*, n'a aucun droit de se réclamer d'eux sur ce point, car tous font écho à ce qu'écrivait récemment, non pas seulement le P. Brou, dans son livre sur « Saint Ignace maître d'oraison » mais le P. L. Peeters, un des spirituels d'aujourd'hui qui se rattachent le plus ouvertement à la tradition des Lallemant et des Surin : « Avec l'autorité de son magistère et de sa science personnelle, le vicaire de Jésus-Christ a solennellement attesté l'excellence et l'efficacité plus actuelle que jamais d'une méthode consacrée par une expérience de

réforme de la vie, il lui fait nier, avec lui-même, qu'il soit professeur de prière : « Nier que S. Ignace nous façonne, de maîtresse main, à une discipline, serait folie. Mais non pas à toutes les disciplines imaginables, mais non pas à la prière. Ecoutez plus savant que moi : « Les *Exercices*, écrit le P. de Guibert sont, etc. » Or le P. de Guibert dit expressément là-même (RAM, 1925, VI, p. 188) : « Que l'oraison soit [pour S Ignace] au premier plan de ses préoccupations, rien de plus manifeste, c'est vrai et sans cela S. Ignace ne serait pas un maître authentique de la vie spirituelle ». Il nie seulement que le but premier et immédiat des Exercices soit d'enseigner l'oraison, mais il admet que c'est un effet secondaire et il écrit plus loin (p. 192) : « A ceux qui ne savent pas encore faire oraison, ils [les *Exercices*] donneront des méthodes pour les diriger dans cet exercice, moyen indispensable d'amener l'âme aux dispositions voulues ». Comme il a bien voulu lui-même me l'écrire, pour protester contre l'abus fait de son témoignage, lui et moi sommes parfaitement d'accord sur ces deux points et aussi sur ce troisième : « Attribuer à S. Ignace cette idée de faire des méditations et des contemplations, telles qu'il les présente, des exercices d'ascétisme au sens restreint du mot et non pas une prière mentale, au sens le plus plein et le plus propre de l'expression, c'est n'avoir rien compris à la pensée de S. Ignace et à l'économie des *Exercices*, c'est transformer en gymnastique à la stoicienne ou en pédagogie positiviste une méthode où l'action de la grâce, la prière, les mouvements intérieurs de l'esprit de Dieu sont manifestement le ressort de tout et où l'effort ne nous est précisément demandé que pour une docilité plus grande à cette grâce sous toutes ses formes. »

quatre siècles ». « Que l'esprit de prière ait pour Saint Ignace une importance capitale, que l'oraison soit au premier plan de ses préoccupations, c'est une vérité si manifeste que l'on hésite à la rappeler ». « C'est assez dire que tous les *Exercices* sont une école d'oraison (27).

II

Nous abordons ainsi la thèse doctrinale de M. Bremond : la méditation selon Saint Ignace est un pur exercice d'ascèse et non de prière et c'est pourquoi elle est si dure aux âmes et constitue une véritable déviation de l'esprit traditionnel, « une hérésie » que l'on propose d'appeler du nom d'*ascéticisme* (28). Il faudrait pour s'expliquer à fond là-dessus reprendre non seulement l'article déjà publié sur la *Spiritualité de Saint Ignace* mais le contenu de volumes entiers comme ceux du P. Brou, du P. Peeters, du P. de Maumigny et des commentateurs des *Exercices*. Il est remarquable qu'en dépit de ses prétentions à être simplement l'interprète des mystiques de la Compagnie de Jésus, M. Bremond ne peut citer aucun jésuite qui lui fasse écho sur ce point. Il n'en est aucun en effet qui puisse lui donner son adhésion non seu-

(27) L. Peeters, S. J., *Vers l'union divine*, introduction, p. V ; ch. 1, début : p. 1 ; p. 10.

(28) RSR, toute la conclusion, p. 594-599, surtout pp. 597-598 : « Il ne sera pas dit néanmoins que, pour une fois que je m'aventure imprudemment dans une *revue* de spécialistes, je n'apporte rien de neuf. Oh ! un simple néologisme, laid comme il convient... Mon néologisme sera donc, si vous voulez bien, l'*Ascéticisme*, vieille hérésie, certes, mais qui, je crois, n'était pas encore baptisée. Hérésie au sens bénin du mot ; nulle révolte contre la foi ; un simple paralogisme psychologique. Hérésie d'ailleurs séminale et que n'ont jamais professée doctoralement ceux-là même qu'elle travaille. Un esprit plutôt qu'une doctrine. » Voilà ce que M. Bremond découvre dans l'école des *Exercices*, cinq ans à peine après la Lettre apostolique où le Pape Pie XI écrivait : « Cuius ignatianae methodi virtute factum est ut summa horum Exercitiorum utilitas, quemadmodum decessor noster praeclarae memoriae Leo XIII affirmavit, comprobaretur « trium iam saeculorum experimento... omniumque virorum testimonio qui vel asceseos disciplina vel sanctitate morum maxime per idem tempus floruerunt ». Et ailleurs : « Quamquam enim non desunt, ut diximus, aliae Exercitorium habendorum viae, certum tamen est Ignatianam in eis excellere ac maxime ob exploratiorem spem quam facit solidae mansuraeque utilitatis UBERIORE SEDIS APOSTOLICAE APPROBATIONE FLORERE. Hoc igitur sanctitatis instrumentum si christifidelium plerique diligenter adhibeant, iam confidere liceat brevi futurum, etc. » De pareils textes réduisent à leur juste valeur l'accusation d'hérésie et la prétendue « crise » des *Exercices* affirmée par M. Bremond dès le titre de son mémoire.

lement sur l'interprétation qu'il donne des *Exercices* mais même sur leur simple description, aucun qui ne repousse de la manière la plus formelle ce qui fait la nouveauté de sa thèse : les *Exercices* « activité d'ascèse et non activité de prière ». Sans doute M. Bremond semble s'être proposé de réfuter avant tout ce que j'écrivais (29) en 1922 :

Loin d'être un élément accessoire et comme adventice dans la méthode ignatienne, la prière y a un rôle capital, comme dans toute spiritualité digne de ce nom. C'est avant tout sur la grâce que compte Ignace pour accomplir l'œuvre de restauration et de progrès spirituel entreprise. Or du côté humain c'est par la prière surtout que l'homme peut attirer sur lui la grâce de Dieu. C'est pourquoi lorsqu'il décrit dans la première annotation les *Exercices spirituels*, leur auteur ne les présente pas, comme on le dit trop souvent [et comme le répète encore M. Bremond] à l'image des exercices militaires mais de l'activité corporelle de la marche et de la course. L'activité spirituelle variée qu'il entend développer est avant tout une activité de prière. Elle se définit par « toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement et autres opérations spirituelles » qui seront indiquées (30).

(29) RAM, VI, p. 376.

(30) Il est remarquable que M. Bremond définit toujours les *Exercices* d'après le *titre*, qui en exprime seulement le *but* : *ut homo vincat seipsum*, etc., et ne cite jamais cette première annotation qui, elle, a pour objet de préciser leur nature et qui est commentée dans ce sens par les divers directoires. « L'auteur des *Exercices spirituels*, écrit-il, s'il avait formé le dessein de développer en nous les activités de prière, n'aurait certes pas manqué de nous proposer une méthode raisonnée et minutieuse de prière. Ce dessein dont il ne souffle mot dans la définition qu'il donne des *Exercices* .. » (p. 243). On ne saurait mieux montrer qu'on n'a pas fait attention à cette première annotation. M. Bremond aurait-il nié si souvent et si fortement que les *Exercices* soient activité de prière, s'il l'avait remarquée ? « La primera annotación es que por este nombre *exercicios spirituales* se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental y de otras spirituales operaciones segun que adelante se dirá » ! Aurait-il surtout écrit (p. 242-243) : « Pourquoi soutenir avec le P. Cavallera que « l'activité spirituelle variée qu'[Ignace] entend développer est *avant tout une activité de prière* » et que « même les *Exercices* où l'on a voulu plus particulièrement signaler avant tout une valeur de psychologie humaine, sont dans sa pensée, des *Exercices* de prière ? » Parce que c'est justement ce que dit cette première annotation : mon texte ne fait que la paraphraser.

Mais ce n'est point là une idée qui me soit particulière. Voici par exemple ce qu'écrit de son côté le P. L. Peeters :

Discipline de la volonté, rectification des tendances désordonnées, formation de la prudence réfléchie, éducation de la ferveur humble et confiante, les Exercices sont tout cela mais dans et par l'oraison. Tout travail de conversion, de réforme, de perfection, toute élection, nous le montrerons bientôt, s'ouvre par la prière, se poursuit et s'achève dans la prière. Vers la prière s'orientent tous les désirs, se tendent tous les efforts... Ce long tête-à-tête, cet intime contact entre l'âme et Dieu, loin d'être un éphémère épisode, une parenthèse dans la vie, doit inaugurer ce commerce familier, cette perpétuelle ascension vers Dieu que réclame le saint fondateur (31).

Et c'est bien là en effet ce que proclament à l'envi tous ceux qui ont fait les *Exercices*. Sans doute ils y ont appris le moyen de se vaincre et de s'assurer la maîtrise d'eux-mêmes mais il y ont appris encore plus à se rapprocher de Dieu, à s'unir à lui, à savoir dans le tracas des affaires temporelles et la multiplicité des distractions extérieures, conserver, avec le recueillement intérieur, l'intimité divine et l'orientation habituelle de leur pensée et de leur cœur vers le Maître toujours présent. Comment concevoir autrement la fécondité spirituelle des Exercices, l'épanouissement des fruits de sanctification qu'ils ont produits depuis bientôt quatre siècles et qui leur ont valu tout particulièrement l'approbation de l'Eglise? C'est bien en vain qu'à ce propos, M. Bremond ose nous opposer le « torrent de la tradition », comme si de tout temps la méditation n'avait été mise au nombre des formes de prières; comme si tous les auteurs spirituels n'en parlaient pas au traité de l'oraison, à titre d'une des espèces de la prière par excellence, l'oraison mentale et si d'un autre côté, dans ses principes essentiels, la méthode de Saint Ignace ne s'identifiait pas avec toutes les autres méthodes auxquelles certes jamais M. Bremond n'a songé à retirer le bénéfice des activités de prière : méthode de Saint François de Sales, de M. Olier, etc. Ou il faut renoncer à voir une prière dans l'exercice de l'oraison et c'est la contradiction dans les termes, ou il faut accorder à saint Ignace ce titre de maître d'oraison que M. Bremond est le premier à vouloir lui refuser. Le moyen en effet de faire autrement quand l'essentiel de son œuvre dans les Exercices se ramène à la pratique de diverses méthodes qui se présentent toutes

(31) *L. l.*, p. 5-6.

comme des méthodes d'oraison et qui en effet cherchent, toutes, à provoquer et à faciliter le développement d'une union toujours plus intime avec Dieu. De ce que le but direct des Exercices est la réforme de la vie il ne s'ensuit pas que le principal moyen employé pour y parvenir pendant la retraite n'est pas la prière, sous forme de méditation et de contemplation.

Si pourtant M. Bremond a été amené à soutenir cette thèse inadmissible cela s'explique par deux considérations : d'une part il s'est mépris sur le caractère des méthodes de Saint Ignace, d'autre part il s'est inspiré d'une conception très particulière de la prière qu'il essaie vainement d'identifier avec la conception traditionnelle. Pour les méthodes ignatiennes sa manière d'agir est bien simple : ne tenir à peu près aucun compte de leurs multiples indications concernant la prière. Tout se réduit à peu près pour lui à la 4e addition de la première semaine, encore l'interprète-t-il en fonction de sa théorie spéciale de la prière et par suite ne rend-il pas pleine justice au sens de l'addition, selon la pensée de Saint Ignace (32). Tout le reste, en particulier la place faite aux colloques, les règles du discernement des esprits, les trois manières de prier, certaines annotations et, dans chaque méditation, les indications sur l'oraison préparatoire, la grâce à demander, etc., tout cela, qui est expressément visé par la 1e annotation, ne vaut pas la peine d'être mentionné (33), car la thèse exige que la mé-

(32) « En el punto en el qual hallare lo que quiero ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga ». La vulgate restreint en traduisant : « in quo assecutus fuero quaesitam devotionem » et M. Bremond renchérit encore sur ce dernier sens et le déforme (pp. 406 et 424). S. Ignace parle ici du but particulier de la méditation tel qu'il est fixé par le second prélude où il fait toujours demander « *id quod volo* ». Ce sera tantôt la lumière pour l'intelligence, tantôt la force pour la volonté ou l'un des sentiments que doit suggérer le mystère médité.

(33) RSR, p. 406 : « Et voici nos commentateurs ou apologistes dans un embarras inextricable, j'entends ceux d'entre eux qui n'admettent pas notre distinction libératrice : Ignace professeur d'énergie et non d'oraison, professeur d'énergie tout le long du livre, professeur d'oraison en quelques endroits clairsemés, la quatrième addition, par exemple. Force leur est bien d'accepter cette addition et par là même, de faire bon marché, au moins implicitement, du discours.» On dirait vraiment que c'est M. Bremond qui a découvert cette quatrième addition, sur laquelle s'arrêtent tous les commentateurs et dont moi-même j'ai jadis montré aussi l'importance (RAM, VI, p. 364). Il dit encore, p. 588 : « Du mystère où il nous convie, de la prière même, il ne parle pas, ou

ditation soit activité d'ascèse et non point activité de prière. Il n'y a pas à tenir compte de « cet appareil proprement pieux, de cet échafaudage de méditations et de contemplations qui donne aux *Exercices* l'apparence d'un manuel d'oraison (34). »

On se rappelle peut-être que nous avons déjà discuté à ce sujet sur la nature de l'examen particulier et d'une façon plus générale sur le caractère religieux de l'imitation de Jésus-Christ, objet des Exercices pendant les trois dernières semaines. C'est là justement comme une pierre de touche permettant de vérifier l'objectivité des interprétations. De nouveau, M. Bremond, s'efforce pour justifier sa thèse, de dépouiller tous ces exercices de leur caractère surnaturel, de les réduire, en leur essence, à une pratique d'ordre purement philosophique et par là même de ramener leur efficacité à celle de la réflexion personnelle comme à leur véritable principe (35). Pour lui, en dépit des quatre actes de prière où baigne l'examen de la journée, il n'y a pas là autre chose qu'un exercice à la portée de tout profane et qui produirait substantiellement les mêmes effets ; même conclusion pour la différence entre imiter Jésus-Christ et adhérer à ses états, selon le mode bérullien. Pourtant, rien dans sa réplique ne m'oblige à modifier ma manière de voir ; il sent si bien la faiblesse de sa thèse qu'il n'a pas soufflé mot de l'argument que je lui ai opposé, du défi que j'ai formulé, qu'il fasse comprendre à un incroyant ce que saint Ignace appelle le troisième degré d'humilité (36).

si peu ! Nulle méthode, il n'en connaît pas, il ne songe pas que rien de pareil soit nécessaire : quatre ou cinq paroles drues, lumineuses, qui rappellent l'itinéraire normal que suivent les grâces prochaines. *Ibi quiescam*. Pour le reste *sibi et Deo relinquatur*, formule parfaite qui affranchit la prière des complications et des violences de l'ascèse ». On a vu qu'elle est dite à propos de l'intervention du directeur ! Et voilà comment on se débarrasse des diverses méthodes d'oraison indiquées par S. Ignace !

(34) RSR, p. 245. Grâce à quoi d'ailleurs M. Bremond peut mettre sur pied sa fallacieuse comparaison entre les *Exercices* et le *Combat spirituel*. Nous ne nions pas la similitude de doctrine mais la différence de présentation est ici essentielle, même du simple point de vue de l'ascèse.

(35) RSR, p 254 et p. 256 et sq sur la discussion antérieure. Cf., RAM, 1922, III, p. 425 et 430.

(36) Au surplus à propos de l'examen de conscience, voici ce qu'écrit M. Martha et qui suffit à nous départager : « Au premier abord il semble qu'il n'y ait aucune différence sur ce point entre la pratique des

Mais je l'avoue, cette fois j'ai mieux compris en le lisant l'équivoque qui nous sépare en ce qui concerne l'imitation de Jésus-Christ. Il s'est étonné que j'aie pu déclarer qu'entre « adhérer » et « imiter » je ne voyais pratiquement pas grande différence (37). Et pourtant aujourd'hui encore, tout en reconnaissant, comme je l'avais déjà fait dans ma réponse, la nuance mystique qu'y attache Bérulle, je persiste dans ma première affirmation. Cela s'explique aisément. Quand nous parlons d'imiter Jésus-Christ, M. Bremond et moi ne parlons pas tout à fait le même langage. Chez M. Bremond l'accent est mis avant tout sur le geste extérieur, sur la manifestation de ce qu'il appelle le « mimétisme » et ce qui importe c'est l'acte lui-même : humilité, douceur, etc. On comprend que, dans ces conditions, il estime que le motif reste accessoire et qu'il déclare loisible à tout homme, même

philosophes et celle des chrétiens et pourtant les différences sont notables. Selon le christianisme, l'examen de conscience et l'aveu des fautes impliquent une prière pour demander à Dieu la vertu qu'on n'a pas ou qu'on n'a plus. Une pareille demande eût paru à la plupart des anciens tout à fait superflue et LA PRESCRIPTION EUT ÉTÉ POUR EUX INCOMPRÉHENSIBLE ». Il explique en deux pages pourquoi : « Leurs biens, leurs corps, étaient livrés au caprice de la divinité, mais leur âme n'était qu'à eux et tout l'effort du stoïcisme consistait à s'appartenir. Le christianisme a enlevé l'âme humaine à l'autorité dont jusqu'alors elle avait relevé ; il ne l'a plus laissée sous sa propre garde et en lui faisant sentir le besoin d'un appui divin, en la rendant plus modeste et plus humble, il a enlevé à la conscience les joies orgueilleusement paisibles que l'antiquité goûtait sans remords... Le christianisme ne s'est pas seulement approprié les prescriptions antiques mais il les a profondément modifiées et il a fait connaître à l'âme des besoins et des troubles que les anciens n'avaient point ressentis » (*Etudes morales sur l'antiquité,* Paris, 1883 ; *L'examen de conscience chez les anciens,* p. 223-225).

(37) M. Bremond revient sur la question, RSR, p. 256 sq; mais surtout pour discuter une page du P. Brou (*Exercices de S. Ignace*, p. 194) qui dit en somme l'équivalent de ce que je développe dans mon texte. On a vu que le P Fouillot déjà ne voyait pas de différence entre la doctrine des spirituels jésuites du XVIIe siècle et l'école bérullienne. Tout cela étant antérieur à la polémique actuelle, il faut bien reconnaître qu'il doit y avoir un fondement objectif sinon l'on ne comprendrait guère que des auteurs jésuites, dont l'attachement aux *Exercices* ne saurait être mis en doute (Brou, Foch, etc.) trouvent parfaitement exprimée leur doctrine dans la formule « *O Iesu vivens in Maria* ». M. Bremond qualifie cela de « prestidigitation inconsciente », toujours en vertu de sa distinction fondamentale « activité d'ascèse » à quoi se réduit toute la méthode ignatienne et « activité de prière » caractéristique du bérullisme.

non chrétien, d'en faire autant. Entre le pénitent brahme et le pénitent chrétien, il n'y aura, de ce fait, aucune différence essentielle. Pour nous, au contraire, la question se pose tout autrement : l'accent est mis avant tout sur Jésus-Christ. C'est pourquoi nous unissons étroitement à la suite de Saint Ignace les trois termes : *connaître, aimer, imiter*. Ils sont inséparables et se commandent mutuellement. Le but n'est pas la pratique de telle ou telle vertu, mais l'adhésion à Jésus-Christ la plus intime possible : suivre Jésus-Christ et mettre nos pas dans ses pas, aller avec lui partout où il voudra nous mener. L'imitation suivra par voie de conséquence ; l'essentiel est l'union à Jésus-Christ, l'intimité avec lui. Voilà pourquoi cette série de contemplations sur la vie de Jésus-Christ débute par celle du Règne destinée à en donner la clé et pourquoi de préférence c'est sur la personne de Jésus-Christ que portent les méditations quotidiennes du jésuite et des âmes qui se confient à sa direction. C'est que le travail de fond qui doit s'opérer c'est justement cette prise de possession de Jésus-Christ par l'âme ; il s'agit de le contempler longuement pour s'éprendre de Lui, de pénétrer son intérieur pour mieux connaître qui il est, ses vertus, ses desseins, ses prédilections ou ses aversions, de collaborer activement à l'œuvre qu'il entend opérer en nous de transformation en Lui de tout notre être et, tout naturellement, devenus ainsi d'autres Jésus-Christs, d'agir à son exemple et en union avec Lui (38). Dans ces conditions y a-t-il si grande différence avec l'adhérence dont parle Bérulle ? Dans les deux cas n'y a-t-il pas appropriation par l'âme des biens que Dieu nous donne dans le Christ ? Le principe de sanctification n'est-il pas le même ? Et si du côté de saint Ignace l'effort personnel d'appropriation est plus accentué, cela change-t-il le fond même de la pensée qui, dans un cas comme dans l'autre, se ramène au *Vivit vero in me Christus... Hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu ?*

En tout cas ce qu'il faut bien comprendre et ce que M. Bremond n'a pas le droit de nier c'est le caractère profondément chrétien et surnaturel de cette spiritualité, l'impossibilité de dissocier de la pensée du Christ les manifestations extérieures d'ordre ascétique qui peuvent intervenir. Là où les bérulliens comptent sur l'effet naturel de

(38) Voir RAM, 1922, III, p. 378-380, deux pages où j'expliquais déjà « la place tenue par Jésus-Christ dans l'économie des *Exercices* » ; et aussi p. 431.

l'adhérence passive pour conformer nos actions aux actions du Christ, nous faisons intervenir l'activité personnelle et consciente, mais dans les deux cas c'est le Christ qui agit d'abord et c'est du Christ que l'acte extérieur tire toute sa signification et son efficacité.

M. Bremond se refuse à voir tout cela. Cette méthode de contemplation si étroitement apparentée à celle de l'application des sens, — la seule où il daigne reconnaître une activité de prière, — il la passe à peu près complètement sous silence. Elle a beau être la méthode de beaucoup la plus pratiquée, aussi bien au cours des *Exercices* que dans la vie courante ; elle a beau se présenter le plus souvent comme celle qui inspire les auteurs de méditations sur la vie du Christ — et ils sont innombrables du P. Pinelli et du P. du Pont au P. Meschler — M. Bremond n'a de souci et ne veut tenir compte que de la méthode « des trois puissances » déformée dans le sens déjà signalé.

C'est que la prière n'est plus, selon la psychologie nouvelle, l'élan de tout l'être vers Dieu et par suite en même temps l'effort pour supprimer tout ce qui peut le retarder ou l'empêcher, la prière serait par essence activité de repos, quiétude, passivité ; tout doit y tendre à respecter ou à favoriser cette passivité. La prière c'est Dieu agissant dans l'homme et non point l'homme attiré par Dieu, et s'élevant vers Lui. Même quand elle se formule par la demande, la prière est déjà la passivité mystique où Dieu intervient seul et où l'âme n'a qu'à se laisser pâtir sous l'influence divine. Tout le reste en dehors de cette passivité n'est que préparation ascétique ou activité d'ascèse, non de prière. Ici évidemment l'Evangile est à corriger. Quand il enseigna le Pater et nous apprit à formuler des demandes distinctes, le Christ ignorait sans doute quelle était la vraie nature de la prière ; quand il a insisté sur la persévérance dans la prière, l'importunité avec laquelle il faut s'adresser à Dieu, il a voulu dire simplement que la prière étant essentiellement un repos et une joie, il fallait ne rien faire et éviter tout effort personnel pour se rapprocher de Dieu ; quand il a prié lui-même au jardin des oliviers, et demandé que le calice s'éloignât, quand il luttait contre les répugnances de la sensibilité et demandait au Père de faire triompher sa divine volonté, il méconnaissait l'essence de la prière et se livrait à un pur exercice d'ascèse.

Aussi nous qui cherchons à nous inspirer de ses enseignements et voulons coopérer à l'appel divin en exerçant nos puissances, nous avons tort, nous méconnaissons le « torrent de la tradition », l'on

nous rappelle vertement à l'enseignement du Concile de Trente et l'on se donne la suprême élégance de mettre en opposition avec la doctrine de ce Concile les théories spirituelles de ceux qui en furent les plus vaillants défenseurs ! Il paraît que nous n'accordons aucune importance à la grâce habituelle et à Dieu vivant en nous et c'est pourquoi l'on invente, pour nous classer dans la liste des hétérodoxes, le terme d'*ascéticisme* destiné à flétrir notre attitude et à permettre de nous apparier, comme dans un diptyque d'erreurs opposées, aux quiétistes, si vigoureusement combattus par nous. Cette exécution faite, la voie royale s'ouvre, large et dégagée, où la seule doctrine orthodoxe, le mysticisme peut enfin s'avancer, sans plus avoir à redouter d'ennemis ou de gêneurs.

Il est possible ; mais tout d'abord nous voudrions bien les preuves que cette conception de la prière, esquissée seulement par M. Bremond et qui cadre assez peu, à notre courte vue, avec l'éloge enthousiaste qu'il fait quelque part des méthodes de prière, de la liturgie en particulier (39) est, comme il l'affirme, avec d'autant plus d'intrépidité qu'il néglige davantage de le prouver, la conception traditionnelle. Nous voudrions encore être sûrs qu'il a lui-même bien compris la doctrine de Trente sur la grâce et serions heureux d'apprendre en quel chapitre de la VIe session, par exemple, se retrouve sa théorie ou à quelle assertion de ce Concile nous-mêmes contrevenons ! On cherche en vain une référence pour cette grave accusation. Nous voudrions être sûrs qu'il ne confond point l'état de grâce avec l'état de prière et qu'il a une vision claire de ce qui distingue les conditions d'efficacité c'est-à-dire l'influence des mérites de Jésus-Christ, de l'activité propre de la prière qui, étant personnelle à chacun, ne saurait s'identifier avec l'activité même du Christ et par ailleurs, étant accessible même au pécheur, ne postule d'aucune façon, pour exister, cet état de grâce

(39) RSR, p. 240, n. 2 : « Le Pater, la liturgie, la lecture spirituelle, autant de méthodes. On n'imagine pas de méthode plus savante que la sainte messe, ni plus riche, plus compliquée, et heureusement ! ni plus rigide .. Les vieux maîtres spirituels avec leurs *échelles,* bref leur *méthodomanie* sont des psychologues bien supérieurs aux *méthodophobes* ». D'où il suit que l'action de S. Ignace simplifiant ces méthodes a constitué une régression beaucoup plus qu'un progrès et que la différence entre les méthodes d'ascèse et de prière tient surtout à ce que les secondes ont pour but de supprimer toute activité propre pour « laisser faire Dieu », tandis que les premières transportent dans le domaine de la prière un effort personnel qui n'y est pas de mise.

dont nous ne tiendrions aucun compte. Par ailleurs peut-être oublie-t-il un peu trop que cet état de grâce est inséparable de l'activité ascétique, que lorsque le Christ vit en nous, lorsque l'Esprit-Saint pousse en nous ses gémissements inénarrables, ce n'est pas seulement aux moments où nous-mêmes mettons en jeu les activités de prière, c'est toujours, c'est continuellement. Notre vie tout entière est ainsi transformée surnaturellement et voilà pourquoi, selon l'enseignement traditionnel, il est assez vain de vouloir distinguer entre activité d'ascèse et activité de prière, voilà pourquoi nous n'éprouvons aucune difficulté à les associer l'une à l'autre et loin de voir un monstre dans la méthode qui les unit étroitement nous estimons que c'est la démarche normale de l'âme en route vers le divin.

Eh! oui, mon cher Monsieur Bremond, en dépit de vos indignations tragiques et de vos dénonciations, nous avons la conscience tranquille et restons plus que jamais attachés à la direction du Pape nous recommandant la pratique des Exercices comme une source de sainteté à utiliser intensément pour nous-mêmes et pour les âmes. Nous disons ascèse et prière, non ascèse ou prière. Nous nous inquiétons peu de faire la distinction car les deux se mêlent intimement et indissolublement, sous l'action de la grâce, dans toute vie chrétienne (40); car les deux sont indispensables à qui veut atteindre le but unique, celui qui s'impose aux mystiques aussi bien qu'à ceux que vous appelez dédaigneusement les ascéticistes : l'union à Dieu, la possession de plus en plus intense par notre âme de celui que seule la charité, c'est-à-dire la grâce sanctifiante peut nous donner et nous conserver. C'est là que tout doit tendre : l'action comme la pensée, la prière comme l'ascèse et c'est justement parce que l'une et l'autre y collaborent étroitement et se soutiennent mutuellement dans ce but vivifiant et se facilitent leur tâche commune que nous apprécions et que l'Eglise approuve si nettement la méthode qui a su, en les unissant, tirer de l'une et de l'autre des effets si bienfaisants. Que si une autre route vous plaît davantage, libre à vous : nous ne vous créons pas d'obstacle, nous ne demandons pas mieux que de vous voir, sur ce chemin de la quiétude et de la passivité, éviter les écueils signalés dans les condamnations de Molinos, de Fénelon et de Quesnel (41).

(40) C'est là ce que veulent dire ceux qui demandent l'union de l'oraison et de la mortification.

(41) Molinos : 1. Oportet hominem suas potentias annihilare et haec

Mais laissez-nous libre de suivre la voie sûre que nous indique à nous notre Père et que les Papes, gardiens authentiques de l'orthodoxie, ont, en dépit de vos condamnations, affirmée non seulement sûre et droite mais salutaire et bienfaisante, aussi féconde dans le passé que riche de promesses pour l'avenir.

Ferdinand Cavallera.

## APPENDICE

### La méthode de discussion et la valeur de la documentation de M. Bremond

J'ai renvoyé à la fin de cet article la preuve plus détaillée des assertions formulées à la première page sur la confiance limitée qu'il convient d'accorder aux citations faites par M. Bremond, à sa façon de présenter les opinions de ceux qu'il combat. Ces quelques exemples s'ajoutant à ceux déjà signalés dans les notes confirmeront la démonstration concernant les thèses elles-mêmes. L'enquête étant faussée dans ses considérants, ses conclusions ne sauraient être bien solides.

est via interna ; 2. Velle operari active est Deum offendere qui vult esse ipse solus agens ; 4. Activitas naturalis est gratiae inimica impeditque Dei operationes et veram perfectionem ; 15. Sicut non debent a Deo rem aliquam petere ita nec illi ob rem aliquam gratias agere debent ; 17. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptibus non adorat Deum in spiritu et veritate ; 19. Qui amat Deum eo modo quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit non amat verum Deum ; 20. Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est, etc. — Fénelon : 18. In statu passivo exercentur omnes virtutes distinctae non cogitando quod sint virtutes ; 21. Sancti mystici excluserunt a statu animarum transformatarum exercitationes virtutum. — Quesnel : 15. Quando Deus mandatum suum et suam externam locutionem comitatur unctione sui Spiritus et interiore vi gratiae suae operatur illam in corde oboedientiam quam petit ; 18. Semen verbi quod manus Dei irrigat semper affert fructum suum ; 25. Deus illuminat animam et eam sanat aeque ac corpus sola sua voluntate : iubet et ipsi obtemperatur ; 50. Frustra clamamus ad Deum : Pater mi, si spiritus caritatis non est ille qui clamat ; 53. Sola caritas christiano modo facit per relationem ad Deum et Iesum Christum ; 54. Sola caritas est quae Deo loquitur : eam solam Deus audit ; 59. Oratio impiorum est novum peccatum ; 68. Dei bonitas abbreviavit viam salutis claudendo totum in fide et precibus.

Voici par exemple le 8e paragraphe intitulé *Prière et rhétorique* (42). M. Bremond s'y plaint âprement que les auteurs jésuites de méditation imposent à leurs disciples le supplice de la *chrie*, et les traitent en élèves de rhétorique. Tels le P. Lemaître ou le P. Pomey avec ses « seize manières de méditer ». Tel encore le P. Roothan dans son *Art de méditer*, qui consacre plus de vingt pages à cette initiation discursive. Il continue : « Le Père Cavallera trouve cela tout naturel. C'est là exactement, dit-il, sans l'ombre d'un sourire, « le procédé usité autrefois dans nos vieux traités de rhétorique si précieux pour former à l'art de la composition. On analysait les divers éléments de l'invention de la disposition, de l'élocution, sans prétendre pour cela nier l'unité vivante du style ». La citation se termine là mais est commentée en ces termes plutôt vifs : « Il y a bien des façons de nier, tuer en est une. Au reste ce rapprochement ne présente-il pas quelque chose de pénible voire de choquant : la prière d'un côté, avec la définition qu'en donnent les catéchismes, de l'autre un art de luxe, de mensonge aussi, etc., etc., (43), et l'indignation se donne libre carrière pendant une page et demie, après laquelle d'ailleurs je suis de nouveau directement pris à partie.

Je ne cacherai pas qu'en lisant cette semonce j'ai été singulièrement étonné. J'avais conscience d'avoir, non pas cité le P. Roothan, nulle part il n'y a son nom dans mon article, mais pensé à lui, en deux passages où justement je blâmais, discrètement mais nettement, certains commentateurs : « Il est possible, écrivais-je (44), que tel ou tel commentateur ait donné réellement prise à ce reproche (de mécanisme rigide, de spiritualité compliquée, d'atteinte à la spontanéité légitime des âmes) et que dans l'explication des méthodes ignatiennes, certains auteurs s'inspirant de leurs tendances propres, aient compliqué à plaisir les indications données par les Exercices. » Et plus loin (45), je rappelle avoir « signalé au passage certaines exagérations ou inexactitudes des amis comme des adversaires de la spiritualité ignatienne ». J'ai naturellement été stupéfait de me voir attribué, avec citation expresse à l'appui, exactement le contraire de ce que j'ai toujours pensé et toujours dit : « Le P. Cavallera trouve cela tout naturel.

(42) RSR, p. 410-415.
(43) RSR, p. 411.
(44) RAM, 1922, III, p. 361.
(45) RAM, *ibid.*, p. 373.

C'est là exactement, dit il, sans l'ombre d'un sourire, etc. » Bien que la référence ne soit pas indiquée, je n'ai eu aucune peine à identifier la citation (46). Naturellement elle ne répond en rien à la pensée que me prête M. Bremond et s'il n'avait point tronqué la dernière phrase qu'il cite, il aurait été le premier à s'en apercevoir et à s'éviter deux pages inutiles de rhétorique indignée (47). La citation en effet doit s'achever ainsi : « Sans prétendre pour cela nier l'unité vivante du style et la nécessité, dans le travail de la composition, de les fondre harmonieusement ». Cela n'a évidemment rien à voir avec l'application de la chrie à la méditation. J'y explique tout autre chose, à savoir qu'on se méprend quand on s'imagine que saint Ignace veut que l'exercice des trois puissances soit successif et non simultané. Toute la page est consacrée à cette idée : « Ignace est bien obligé, faisant l'énumération des actes requis par la méditation, de signaler à part l'exercice de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté, tout comme pour la contemplation il mentionne successivement l'étude des personnes, des paroles, des actions. Mais n'indique-t-il pas assez clairement sa pensée dans les exemples qu'il donne soit au cours des Exercices, soit à la fin, dans ce catalogue des sujets de méditation qu'il y annexe sous le titre *De Mysteriis vitae Christi?* Ne comportent-ils pas l'usage simultané de toutes les considérations que l'analyse a dû présenter séparément afin de mieux faire connaître les éléments propres de chaque méthode ? C'est exactement le procédé usité autrefois dans nos vieux traités de rhétorique... On analysait les divers éléments de l'invention, etc., sans pour cela nier l'unité vivante du style ». Insister sur ce contre-sens serait cruel.

Autre exemple. M. Bremond écrit ailleurs (48): « Chez nos modernes apologistes, même bruit de cestes qui s'entrechoquent, de trapèzes qui gémissent, de massues qui tombent [je ne discute pas le haut goût de ces figures]. Agir, agir, agir sur la volonté, tout est là pour le P. Cavallera », et en note il renvoie à la p. 364 de mon article. Ici encore moins de parti pris lui eût évité une erreur et une contradiction ; car à plusieurs reprises, dans son mémoire (49), il me prend vivement à partie comme étant le seul à soutenir une théorie particulière sur le

(46) RAM, *ibid.*, p. 363.
(47) RSR, p. 411-413.
(48) RSR, p. 253.
(49) RSR, p. 234, 403, 413 (c'est le texte cité).

rôle de l'intelligence : « En dehors du P. Cavallera, je ne sache personne qui permette de consacrer l'heure entière de la méditation aux exercices de l'intelligence ». J'ai expliqué plus haut ma vraie pensée sur sur ce sujet, mais accordons le fait. Comment le concilier avec cette assertion que pour moi, « agir, agir, agir sur la volonté tout est là ». Si on se reporte à la référence indiquée (50) on y trouvera exactement le contraire. C'est là que je critique expressément les commentateurs insistant trop, à mon avis, sur le rôle de la volonté :

Dans l'explication de ces méthodes, on retrouvera chez saint Ignace la même largeur de vues, méconnue parfois des commentateurs eux-mêmes seuls responsables de certaines exagérations justement critiquées. Si le but est pleinement mis en relief dès le titre, « Exercices spirituels pour se vaincre » avec l'importance prépondérante donnée à l'action sur la volonté, s'il n'est jamais perdu de vue, au cours des *Exercices*, il n'en est pas moins vrai qu'une grande latitude est laissée au retraitant pour la manière d'y travailler. AU LONG DE LA MÉDITATION, SAINT IGNACE LUI ASSURE UNE LIBERTÉ ABSOLUE. Ce n'est pas lui qui prescrit de ne point s'attarder aux réflexions et de les considérer seulement comme une amorce pour enflammer la volonté. Il pose le sujet de méditation ou de contemplation en présence du retraitant et une fois que celui-ci en a bien pris conscience par la mémoire, il lui dit équivalemment : « Appliquez-vous à recueillir du fruit. N'ayez aucun autre souci. Attardez-vous sans crainte sur une réflexion ou une affection aussi longtemps que vous y trouverez votre compte... Dès lors, si une réflexion est fructueuse, on y insistera au besoin toute l'heure. Dans la pensée d'Ignace, le bien fait à l'intelligence compte comme celui qui a directement pour objet la volonté, etc. »

C'est ce que M. Bremond traduit par : « Agir, agir, agir sur la volonté, tout est là pour le P. Cavallera. Il est si prévenu que dans une note où il discute cette théorie sur l'intelligence rappelée plus haut (51) il va jusqu'à me prêter une phrase que je n'ai jamais écrite : « Sans cela [saint Ignace] nous ordonnerait-t-il de cesser toute réflexion aussitôt qu'une grâce de dévotion nous est offerte. Il nons dirait au contraire avec le P. Cavallera : « Toute *dévotion* qui ne repose pas sur des convictions profondes est feu de paille. *Remettez-vous et plus âprement à réfléchir.* » Les guillemets indiquent une citation expresse ; elle ne se trouve nulle part dans mon article. J'ai simplement écrit la

(50) On renvoie à RAM, III, p. 364.
(51) RSR, p. 409, n. 2 fin.

phrase qu'il rappelle un peu plus haut dans la même note : « C'est que toute action qui ne repose pas sur des convictions profondes risque de n'être qu'un feu de paille. Pour enraciner la volonté dans le bien, il faut que l'intelligence lui en ait d'abord présenté d'une manière appropriée la nécessité et les avantages ». On a là un exemple de la liberté que M. Bremond prend avec les textes, même quand il prétend les citer fidèlement.

Au reste, il semble avoir la hantise de mon nom et me fait intervenir parfois de la façon la plus inattendue et la moins justifiée. Dans sa conclusion par exemple (52), au cours d'un développement sur le P. Delidel (53), à qui il reproche de méconnaître le rôle de la grâce habituelle — à tort ou à raison, je n'ai pas actuellement à le discuter — il écrit tout à coup : « Ce n'est pas là une aberration particulière et par suite négligeable. Commune au contraire à des centaines de spirituels, d'ailleurs éminents. J'en ai nommé d'autres au cours de notre débat. Ici, par bonheur, nul besoin d'avertir que je ne prête ni au P. Delidel ni au P. Cavallera l'intention, encore moins criminelle que niaise, de saper sourdement le dogme de la grâce habituelle. Ils ne le contestent pas, ils ne l'écartent pas délibérément de leurs spéculations sur la vie intérieure, ils l'évoquent même d'ici, de là et le mieux du monde, mais à cela près ils s'en passent, entendant par là que ce dogme n'est pas la clef de voûte de leur philosophie de la prière ». Eh bien ! M. Bremond aurait pu se contenter d'ouvrir sa propre *Histoire*, pour constater qu'il n'y avait aucune raison de me chercher querelle sur cet article. Nul n'a protesté aussi vivement auprès de lui contre le monopole qu'il prétendait plus ou moins assurer en cela à l'école bérullienne. Il a lui-même publié, à la fin de son volume sur cette école (54), ma lettre de protestation. Et après l'avoir transcrite il ajoute : « Pour confirmer ses propres observations, le R. P. me communique une lettre des plus intéressantes, adressée en 1861 par le saint P. Fouillot au P. Ramière, où il est dit : « Vous AVEZ BIEN PARLÉ DE NOTRE UNION SUBSTANTIELLE AVEC JÉSUS-CHRIST ; DE NOTRE

(52) RSR, p. 596.

(53) Professeur du grand Corneille et auteur de *La Théologie des Saints* (1668). On trouvera quelques détails intéressants sur sa doctrine à la fin du livre du P. DAESCHLER sur *La Spiritualité de Bourdaloue* (*Museum Lessianum*, sect. asc., n. 23).

(54) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*,.., t. III, p. 679-683.

UNITÉ EN LUI ET DE SES CONSÉQUENCES. C'est un sujet que je voudrais vous voir quelque jour reprendre *ex professo*. Nul n'est plus digne de la plume d'un jésuite. C'est dans cet ordre d'idées qu'étaient nos anciens Pères, Saint-Jure, Petau, Cornelius a Lapide, etc. Le clergé de France y était entré, témoin M. Olier, le P. de Condren, le cardinal de Bérulle, le P. Thomassin, etc. ». C'est encore moi qui lui ai signalé le volume du P. Ramière sur la *Divinisation du Chrétien*, recueil posthume d'articles tous consacrés au développement de ces mêmes idées. Enfin il suffit de rappeler le nom du P. Foch et ses publications, pour savoir quelle peut être, sur ce sujet, la manière de penser de ceux qui s'honorent d'être parmi ses plus chers disciples. M. Bremond sait cela ; il en a eu depuis longtemps l'attestation écrite. Comment donc peut-il me présenter comme l'adversaire de la grâce habituelle ?

Même parti pris dans la note finale du mémoire (55). M. Bremond écrit : « Encore une fois *intelligentibus pauca*, on sait bien qui ni le P. Watrigant, ni le P. Brou, ni le P. Cavallera n'excommunient les mystiques. La seule question est de savoir si la définition de la prière qu'implique leur doctrine exige ou non cette excommunication. Il va sans dire d'ailleurs que nous n'avons pas affaire à l'antimysticisme des libertins, des matérialistes, des scientistes ». Heureusement et je lui suis personnellement bien reconnaissant de daigner séparer notre cause de celle de ces chananéens ! Mais décidément il a de fortes distractions ou un incurable parti pris. Même le P. Watrigant, le plus précautionné en cette matière, consacre de longues pages à réserver les droits de la mystique, dans la brochure si souvent prise à partie par M. Bremond (56). Le P. Brou a tout un chapitre sur « les Exercices et les grâces d'oraison (57). » Reprenant le sujet et ses conclusions antérieures dans son récent volume sur *S. Ignace maître d'oraison*, il résume ainsi (58) le chapitre consacré aux *Oraisons mystiques* :

« En somme S. Ignace ne nous dit nulle part qu'à son avis la contemplation infuse soit nécessaire pour arriver, nous ne disons pas à la très haute sainteté mais à la sainteté que Dieu nous réserve si nous sommes fidèles, sainteté par ailleurs beaucoup plus élevée que notre

(55) RSR, p. 598, n. 1.

(56) *Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique*, p. 69 et sq ; 115-147, *ex professo*.

(57) *La spiritualité de Saint Ignace*, ch. VIII, p. 109-130.

(58) *L. l.*, p. 68-69.

lâcheté ne voudrait le croire. Par contre il fait tout pour préparer l'âme aux grâces éminentes, de quelque nature qu'elles soient, qu'il nous destine. Il fait tout dans les Exercices pour nous détacher, nous vider de nous-mêmes, éliminer les obstacles à l'action divine, nous mettre et nous maintenir en contact avec Dieu par l'intermédiaire de Notre-Seigneur. Quand il nous a ainsi comme allégés de nous-mêmes et des créatures, prémunis contre les illusions, les ruses du démon, bref mis sur la voie, il se tait, il n'a plus rien à dire. C'est à l'Esprit-Saint de parler ».

Enfin le troisième antimystique, qui n'a pas conscience plus que les précédents de définir et de comprendre la prière autrement que ne le fait le catéchisme (59), dans son article sur la *Spiritualité des Exercices* (60), a tout juste écrit ceci qui est évidemment d'un antimysticisme radical :

« De là encore le souci d'Ignace pour instruire l'âme sur ses rapports avec Dieu, la large part qui leur est faite dans les annotations et les règles pour le discernement des esprits, la préoccupation de la rendre sensible aux touches divines, de l'orienter vers l'action souveraine de la grâce, de la disposer en un mot à suivre docilement l'impulsion venant d'en-haut, qu'elle se borne aux grâces ordinaires ou qu'elle se manifeste par l'appel à la vie mystique proprement dite, par ces grâces extraordinaires que Dieu dispense selon son bon plaisir. Si S. Ignace a trop d'expérience pour y engager indistinctement et indiscrètement ses retraitants, il prépare néanmoins les âmes pour que tout obstacle soit supprimé le jour où il plairait à l'hôte divin d'inviter à monter plus haut mais aussi pour que toute illusion soit évitée et que le change ne soit pris ni sur la nature, ni sur la réalité de ces faveurs ». Et en note j'ajoute : « Ce point mériterait de plus amples développements. On les trouvera dans la Chronique du P. de Grandmaison déjà citée et dans le volume du P. Brou, p. 109-130 ».

Tel est notre enseignement, à tous trois. On voit si nous avons mérité qu'on nous fasse l'injure d'avertir que notre antimysticisme n'est tout de même pas à confondre avec celui des libertins, des matérialistes et des scientistes !

Mais puisque j'ai nommé le P. Brou, on va voir qu'il n'a guère à se louer, lui non plus, de l'exactitude de M. Bremond. Entre beaucoup d'exemples, je retiens celui-ci particulièrement démonstratif. Il y appa-

(59) Cf. RSR, p. 411 : « La prière d'un côté, avec la définition qu'en donnent les catéchismes ».
(60) RAM, p. 378.

raîtra comment, grâce à une citation tronquée, on lui reproche de n'avoir pas dit ce que justement il affirme. Je cite M. Bremond (61) : « De là écrit le P. Brou, ce grand principe d'apostolat qui vaut pour toutes les formes de la vie spirituelle, — mais non, pas du tout ! — et qui en dit très long en trois lignes : « Voici la grande loi de l'action (loi des activités d'ascèse et non des activités de prière) : avoir confiance en Dieu, mais TRAVAILLER COMME SI LE SUCCÈS DÉPENDAIT DE VOUS, NON DE DIEU. » M. Bremond, qui arrête ici la citation, ajoute en note : « Il ne semble pas que saint Ignace ait formellement exprimé cette maxime [ceci est tout simplement du P. Brou, n. 1] qui certainement ne traduit qu'à moitié ce très haut mystique mais qui résume exactement les principales consignes des *Exercices*, consigne d'ascétisme, comme nous ne cessons de le répéter. » Oui, à condition de les mutiler, comme il fait là-même du texte du P. Brou, car celui-ci, en réalité, mettant un point et virgule après le texte cité plus haut, continue : « Travailler avec énergie MAIS AUSSI AVEC CETTE PERSUASION AU CŒUR QUE NOUS NE FAISONS RIEN, QUE DIEU FAIT TOUT. » (62) Et voilà l'autre aspect de « ce très haut mystique ». Mais pourquoi laisser croire à son lecteur que le P. Brou n'en a rien dit ? Que penser de cette façon de présenter comme formule entière d'une loi, ce qui en exprime seulement la moitié ?

Ailleurs c'est une chicane au sujet du mot « réaliser » — particulièrement amusante sous la plume de M. Bremond dont on connaît les démêlés là-dessus avec M. Paul Souday. « Recourir à un terme flambant neuf, écrit-il (63), pour dessiner son essor n'est-ce pas avouer, du moins tout bas, la fâcheuse insuffisance peut-être l'inexactitude foncière des anciennes descriptions ? Jadis « raisonner », « réfléchir » et avec toute l'énergie possible ; maintenant « réaliser ». Le P. Brou sent bien que ces mots ne sont pas synonymes. » Mon Dieu ! comme ce grand maître en psychologie, qui n'a pas assez de sarcasmes pour noter « psychologie enfantine » (64) subit parfois des éclipses ; sa propre expérience ne lui aurait-elle pas suggéré la vraie explication ? Comme lui, le P. Brou, en homme ayant longtemps habité l'Angleterre, a employé ce terme *réaliser* dans une acception familière outre Manche

(61) RSR, p. 247 et note 2.
(62) *La spiritualité de S. Ignace*, p. 80-81.
(63) RSR, p. 416. Voir d'ailleurs tout le § IX : *Réaliser et non spéculer*, p. 416-419.
(64) RSR, p. 408.

et faut-il vraiment tant d'application pour comprendre qu'il n'y a pas opposition entre ces diverses idées, que l'intelligence influe sur la volonté et que le meilleur moyen de manœuvrer celle-ci est encore de lui offrir des motifs d'agir, intellectuellement bien éclairés ? Que d'efforts dépensés pour ne pas trouver de sens à une phrase aussi simple et aussi vraie que celle du P. Brou : « Vérités salutaires mais devenues banales par l'accoutumance. Il faut les vivifier, les rendre prochaines, agissantes, personnelles, en venir à cette conclusion : c'est bien de moi qu'il s'agit et pas d'un autre (65) ». Evidemment il n'est rien de moins compréhensif qu'un homme d'esprit quand il s'avise de « faire la bête ».

On trouvera peut-être que j'insiste beaucoup. Mais il s'agit d'une question de méthode : il importe de montrer à quel point le mal est étendu et combien peu les citations faites par M. Bremond méritent confiance. Voici par exemple une page (66) où il s'en prend aux vieux Directoires (67) pour prouver la « tension ascétique des Exercices » et la « violence » qu'ils réclament de l'exercitant. Déjà, il y a quelques mois les *Estudios Ecclesiasticos* (68) de Madrid, par la plume du P. Segarra, avaient signalé le procédé que je dénonce à mon tour, à propos d'une de ces citations (69). Parlant des répétitions, des contemplations, M. Bremond écrit (70) : « Serait-ce comme le prétendent les mystiques de la Compagnie, pour qu'à l'exercice d'ascèse succède un exercice de prière ? Non, répond un autre Directoire, c'est « pour exercer à la patience et à l'obéissance ». A lire cette phrase on pourrait croire deux choses : 1° Que le Directoire rejette expressément l'idée attribuée aux mystiques : Non, répond etc. ; 2° Qu'il se borne à indiquer comme unique raison des répétitions ; l'exercice « de la patience et de l'obéissance ». Tout autre est la vé-

(65) *Les Exercices spirituels de S. Ignace*, p. 183.

(66) RSR, p. 252.

(67) On désigne sous ce nom de petits traités, indiquant au directeur la manière de donner les Exercices. Ils sont publiés dans le volume des *Monumenta historica, S. J.* consacré aux *Exercices spirituels*, p. 743-1178.

(68) T. VI, p. 326-331.

(69) On trouvera des remarques analogues dans le tome II du P. A. Pottier sur *Le P. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, au cours de l'appendice IV (p. 376 401), où est réfutée la thèse de M. Bremond. C'est dire combien est réelle la fâcheuse tendance ici critiquée.

(70) RSR, p. 252.

rité. M. Bremond a simplement supprimé la fin du développement où est donnée la vraie raison des répétitions et qui réduit à sa juste valeur ce prétendu exercice de patience et d'obéissance. Voici le texte complet :

Repetitionem exercitiorum licet videatur supervacanea, ad multa valere: primo ad patientiam et obedientiam exercendam. — 2° AD FRUCTUM MEDITATIONIS INTENTUM CONSEQUENDUM; saepe enim fit ut curiositate et novitate rerum et materiarum aliqui pascantur, quare provisum est his repetitionibus ne excursiones fierent sed tractata frequentius et diligentius examinata retineantur melius (71).

M. Bremond s'est arrêté uniquement sur quelques mots accessoires de ce texte et sur le directoire anonyme, alors qu'en six autres passages de directoires plus autorisés la vraie raison des répétitions, celle que tous, mystiques ou non, dans la Compagnie, mettent en avant, était uniquement et pleinement exposée, par exemple dans celui de J. Miron dont l'anonyme s'est manifestement inspiré :

« Repetitiones exercitiorum... multum faciunt ad profectum in spiritu quem intendimus consequendum. Sæpe enim fit ut curiositate, etc, sed potius quae tractata sunt et frequentius et diligentius examinata efficaci voluntate retineantur et ruminentur et cum gustu et optata affectione illa in Domine sentiamus et gustemus nam sensus et gustus rerum interior desiderium animae explere solet... et movere affectum et voluntatem praecipuus finis exercitiorum est. » (72).

C'est ce que d'ailleurs dit nettement le Directoire officiel (73) mais de tout cela M. Bremond n'a cure : il fallait à tout prix prouver la thèse de la « violence », si invraisemblable qu'elle soit.

D'ailleurs, comme l'a justement remarqué déjà le P. Segarra, il n'est pas plus fidèle pour les autres textes empruntés aux divers Directoires. Dans la même page 252, M. Bremond cite plusieurs expressions qu'il met entre guillemets comme tirées de ces Directoires et dont on cherche vainement la trace, par exemple : « Un autre Directoire : Exercice, autant dire gymnastique ascétique », donné sans référence. « Des exercices, au sens le plus rigoureux du mot, disent

(71) *Monumenta, Exercitia Spiritualia*, p. 897.

(72) *Ibid*, p. 855. Les textes parallèles se trouvent aux pages 914, 945, 979, 1050, 1143. Aucun ne mentionne l'exercice de patience et d'obéissance. Mais tous insistent sur l'*affectus*, le *gustus* à favoriser.

(73) Publié en 1599 ; ch. 15 n. 2-3.

les vieux Directoires, et donc une énergie sans relâche » : référence p. 849, mais on n'y trouve rien de pareil, comme il est loisible à chacun de vérifier (74). Où le texte est matériellement exact, l'interprétation est fautive : « *Exercitatores, Vitam exercitatricem* » cite M. Bremond, comme se rapportant aux Exercices. Il renvoie à la p. 905. Mais ces mots ne visent pas les Exercices : « Unde in historiis ecclesiasticis et decretis conciliorum, qui vitam spiritualem a vulgari hominum vita separatam instituebant *exercitatores* aut *agentes vitam exercitatricem* vocatos accepimus. » Il s'agit, on le voit, d'une traduction latine des termes : *ascètes* et *vie ascétique* employés par les historiens anciens. Là où Paul Hoffée écrit : « Viam aperiunt (colloquia) ad orationem mentalem in qua *plerumque* languemus », faisant allusion aux difficultés courantes pour l'oraison, M. Bremond traduit comme s'il y avait *plerique* et écrit bravement : « *Chez la plupart de nos pères*, l'oraison mentale est languissante » (75). Il cite Polanco (76) mais en supprimant la fin de la phrase qui trop évidemment contredirait sa thèse: « Tout ce qui dépend de nous, écrit le P. Polanque, tout notre effort et aussi intense que possible : conatum nostrum strenue conferendo et quod in nobis est faciendo. » Seulement Polanco écrit ces mots comme troisième moyen contribuant efficacement « cun divino auxilio, ad magna dona excipienda » et sa phrase complète est celle-ci : « 3° ut ipsi, conatum nostrum strenue conferendo et quod in nobis est faciendo, eidem divinae providentiae ad illa obtinenda, ut oportet, cooperemur » (77). Ce n'est plus tout à fait le même son. Un peu plus loin (78), M. Bremond écrit encore : « De la violence bien entendu, il en faut certes pour appliquer ainsi les facultés mais *ne nimirum caput laedat* ». A l'endroit cité de ce directoire il est dit expressément : « Et advertat in modo procedenti *ne nimirum ille sibi vim faciat* aut in attollenda mente, aut in compositione loci

(74) Peut-être le texte visé est-il celui du directoire anonyme, p. 884 : « Est itaque spirituale exercitiuma ctio spiritualis mentis nostrae propter Deum et quidem non momentaneum tantum sed actio assidua ut exercitii nomen merere possit ». La nuance n'est pas tout à fait la même.

(75) RSR, p. 232. — Cf. *Monumenta, Ex. Spir.* p. 989.

(76) RSR, p. 252. — Cf. *Monumenta, Ex. Spir.* p. 798.

(77) A remarquer que, comme plus haut, M. Bremond laisse tomber ce qui vise la part ds Dieu, afin de bien établir sa thèse sur la « tension ascétique » comme si cela équivalait à ne compter que sur l'effort humain.

(78) RSR, p. 252. — Cf. *Monumenta, Ex. Spir.*, p. 849.

aut applicatione potentiarum caput laedat ». On rappelle qu'après tout, *tamen*, le Saint-Esprit « primas habet partes ». « Tout le passage est fort beau », écrit M. Bremond (79) mais il trouve le moyen d'en tirer argument pour sa thèse, en transformant en concession qu'on exprimerait presque à regret : « après tout », ce qui est purement et simplement affirmé et en renversant ainsi l'ordre des valeurs tel que l'établit l'original où on lit : « Illud autem serio est animadvertum directori ne qui exercetur nimium se ipse urgeat quia etsi non debet esse iners et desidiosus sed se excitare, primas tamen partes habet Spiritus sanctus cuius est voluntatem excitare, animam ad se attrahere et dulcissimo suæ caritatis igne inflammare ».

Je pourrais prolonger indéfiniment ces citations, montrer qu'avec le P. Brou et moi, — je n'ai donné que peu de spécimens des altérations qu'il fait subir à nos pensées, — les PP. Watrigant, Hayneufve, Guilloré, Rigoleuc, d'autres encore pourraient élever des réclamations analogues. On a lu plus haut (80) celle du P. de Guibert. Rien de plus fâcheux que pareilles constatations, pour le bon renom d'un historien.

F. C.

(79) *Ibid.* — Cf. *Monumenta*, *Ex. Spir.*, p. 974.
(80) *Supra*, note 26.

---

# COMPTES RENDUS

**Pierre Debongnie, C. SS. R.** — *Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry. Ses écrits et ses réformes*, avec trois fac-similés. Louvain, Uystpruyst et Toulouse, éditions de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1928, in-8°, XI-354 pages.

Jean Mombaer, ou Mauburnus comme on le désigne d'ordinaire par son nom latinisé, religieux de la Congrégation de Windesheim et du monastère du mont Sainte-Agnès, comme Thomas de Kempen, est l'homme le plus représentatif des derniers temps de la « dévotion moderne ». Par les réformes qu'il a entreprises dans quelques abbayes françaises, par le *Rosetum*, un copieux in-folio qui a eu cinq éditions, il a tenu un rôle important qu'il convenait de remettre en lumière. Le P. Watrigant s'y était employé, parce qu'il avait remarqué entre les doctrines spirituelles du chanoine augustin et les *Exercices* de saint Ignace des similitudes indéniables, signalées dès 1897 dans des articles remarqués *sur la genèse des Exercices*. Il y était revenu à plusieurs reprises dans diverses publications de la Bibliothèque des Exercices. Un travail paru ici même (RAM, 1922, t. III, p. 134-155; 1923, t. IV, p. 13-29) analysait les principales idées de Mauburnus et de son entourage *sur la méditation méthodique*. Mais ce n'était là que des recherches fragmentaires et provisoires.

C'est une étude d'ensemble sur la vie et les œuvres de Jean Mombaer et une étude définitive que nous offre le présent volume ; le P. Watrigant qui en a été l'inspirateur et à la mémoire duquel il a été dédié, en témoignage de reconnaissance, en aurait salué avec joie l'apparition. Le R. P. Debongnie s'est acquitté de sa tâche en historien formé à la bonne école du regretté chanoine Cauchie : par les détails qu'il apporte sur le travail des windesémiens à Château-Landon, à Cysoing, à Livry, à Saint-Victor de Paris, son livre est une contribution précieuse à l'histoire de la réforme des monastères français au XV<sup>e</sup> siècle. Il a très diligemment recueilli tout ce qu'on peut savoir de la vie de Mombaer, dans les lettres éparses en diverses bi-

bliothèques, dans le *Liber de origine canonicorum regularium reformatorum in regno Franciae* (ms. 574 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève ; lat. 15049 de la Bibliothèque Nationale) dont l'auteur est Guillaume Grégory, un des premiers novices que Mombaer a reçus à Château-Landon, dans divers documents rassemblés au XVII[e] siècle par le P. Jean Fronteau à Sainte-Geneviève. Le date de la mort de Mauburnus a été excellemment débrouillée et fixée aux environs du 29 décembre 1501.

Si la stérile querelle entre ermites et chanoines de Saint-Augustin pour décider lequel des deux ordres a été fondé par l'évêque d'Hippone, n'intéresse plus personne, on notera que le *Venatorium sanctorum ordinis canonicorum regularium*, fait à cette occasion (et resté inédit malgré une décision du chapitre général de Windesheim en 1640), contient, dans ses deux rédactions, un témoignage des plus explicites et des plus autorisés sur Thomas a Kempis, donné comme l'auteur de l'*Imitation*, moins de vingt ans après sa mort par un religieux de son monastère, bien informé de ses œuvres et de sa vie. Le P. D. y fait allusion en passant (p. 66) comme à un fait connu et note très justement que l'*Imitation* a été plus d'une fois citée par Mauburnus sous le nom de Thomas a Kempis. Mais nous pouvons souligner l'importance de cette assertion, car on recommence de divers côtés (ou plutôt on continue) à agiter la question de l'auteur de l'*Imitation* en des sens très variés.

Il faut s'arrêter davantage au principal ouvrage de Mombaer, au *Rosetum*. Car il suffit de mentionner ses autres œuvres spirituelles : les *Exercitia spiritualia* qui ne sont qu'un extrait, publié en 1491, trois ans avant l'ouvrage complet, et l'*Hortulus Rosarum* qu'avec beaucoup de sagacité le P. D. a retrouvé dans le ms. 1261 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève et qui, repris en partie dans le gros volume, n'en diffère pas du tout par la méthode (voir RAM, t. VII, 1927, p. 392-402),

On sait ce qu'est le *Rosetum* : compilation gigantesque, fruit d'une immense lecture, où tout le Moyen-Age spirituel est entré ; magasin formidable où les méthodes spirituelles et les plans de méditation sont disposés par séries. Rosaires et septaines s'entassent là comme dans un arsenal, prêts à alimenter de leurs richesses la prière mentale. L'accolade y règne en maîtresse auprès du vers némonique. Mombaer n'est jamais à court de procédés et pour élever son âme à l'oraison, il a toujours à sa portée quelque échelle spirituelle. Il faut le recommander à ceux qui accusent le fondateur de la Compagnie de Jésus d'être venu troubler par la rigidité de ses méthodes la belle liberté de la piété du Moyen-Age : leur accusation tombera vite et ils sortiront de cette lecture pleins d'admiration pour la souplesse et la simplicité de saint Ignace.

Le P. D. retrace dans leurs traits essentiels la genèse et les développements du massif ouvrage ; et dans un appendice, il nous fournit une table de concordance entre les diverses éditions. Commencé de très bonne heure, le *Rosetum* n'a été sans doute au début qu'un *rapiarium* ou un *collectorium*, carnet de notes spirituelles, destiné à l'usage privé. Ce n'est qu'ensuite qu'on a songé à le publier. Tel qu'il a été édité pour la première fois en 1494, probablement à Zwolle, chez Pierre de Os, il est destiné à de jeunes religieux, et malgré l'érudition invraisemblable dont il témoigne, c'est le livre d'un jeune : Mombaer est né après 1460 et des parties fondamentales ont été rédigées peu de temps après son entrée en religion, tel le *Meditatorium* qui forme le centre du livre et trahit des relations personnelles avec Wessel Gansfort, l'aventureux théologien mort en 1489, tels encore le *Chiropsalterium* et la *Scala communionis* qui formaient les deux principales sections des *Exercitia* de 1491.

De 1494 à 1501 il est resté continuellement sur le métier. L'édition de 1504, celle de Bâle, trois ans après la mort de l'auteur ne fait que reproduire, à quelques détails près, le livre sorti des presses de Zwolle. C'est en 1510 seulement que Jean de Saulay imprime à Paris, chez Jean Petit, l'ouvrage tel que l'avait laissé Mombaer mourant ; cette fois les additions sont nombreuses et l'on en distingue fort bien quelques-unes qui datent manifestement du séjour en France (1496-1501) : celles où se trouvent des citations de victorins peu connus comme par exemple Robert de Saint-Victor ou des allusions à la Pragmatique Sanction de Charles VII et à son éditeur Côme Guymier, mais aussi des sections plus étendues qui montrent le réformateur à l'œuvre, comme le *Retractivum a vitio proprietatis*. S'il a fort légèrement retravaillé certains des titres anciens, Mombaer a du moins essayé de répondre aux critiques et d'adapter son livre, au moyen d'adjonctions, à tous les degrés de la vie spirituelle, de façon à ce que les âmes, même les plus avancées pussent y trouver ce qui leur convenait. Le P. D. ne nous dit pas si l'*Inflammatorium divini amoris* qui termine l'édition de 1510 répond parfaitement à ce but, mais il insinue assez clairement que Mombaer, tout en révérant la contemplation comme auteur de son temps, s'est toujours refusé à la décrire comme n'y entendant rien et qu'il a par principe ignoré jusqu'à la fin les voies mystiques. Ce qui ne l'a pas empêché de développer la méthode des aspirations d'après Harphius, l'*Alphabetum divini amoris*, le *De Mystica theologia* de Gerson et Hugues de Balma. Mombaer était fermement convaincu que la méditation méthodique était le plus sûr moyen de s'élever à la contemplation. Les reproches faits à la première édition de son *Rosetum* de donner trop de part à la prière mentale nous ont valu de lui un plaidoyer très personnel et très chaud où il va jusqu'à déclarer la méditation nécessaire au salut. Le P. D. a

bien vu l'importance de cet *Invitatorium* qui établit longuement la supériorité de l'oraison mentale sur la prière vocale (pp. 245-251) et il a justement établi que l'idée centrale de Mauburnus était de fournir aux religieux des thèmes et des industries pour une méditation presque continue.

Un chapitre entier est, avec raison, consacré à l'échelle de méditation et aux rosaires comme à « la pièce maîtresse » ; il détermine nettement les rapports avec Wessel Gansfort et l'influence prépondérante de Gerson. L'esprit de la dévotion moderne toute entière depuis Gérard Groote avait été sans cesse favorable à la méditation méthodique : il y avait beau temps, par exemple, que les septaines de méditations étaient en usage. Mais si Mombaer est resté fidèle à la tradition windesémienne, il l'a peut être exagérée sur certains points : ses méthodes spirituelles sont parfois très compliquées, ainsi cette main psalmodique que patiemment, pièce à pièce, on démonte devant nous. On insiste à bon droit sur la description minutieuse que fournit le *Rosetum* des exercices quotidiens de la congrégation de Windesheim et, grâce aux passages parallèles de Thomas a Kempis, plus d'une correction est apportée à Acquoy.

Le P. D. ne s'est point astreint à nous détailler toutes les idées de son héros : il a délibérément laissé de côté ce qui était du domaine commun de la spiritualité et ne s'est arrêté « qu'aux principes et aux méthodes générales » à ce qui est caractéristique de Mombaer et de son école. Le sujet était si vaste qu'il est difficile de lui en faire un grief, encore que Mauburnus comme auteur spirituel apparaisse un peu trop séparé de son temps : l'originalité particulière de cet insatiable dévoreur de livres aurait été plus facile à saisir si nous l'avions vu davantage en contact, comme il l'était en réalité, avec les courants d'idées et les dévotions de ses contemporains étrangers à la « dévotion moderne ». Je sais bien que le P. D. a essayé de corriger cette impression : il indique au passage les sympathies de Mombaer pour le nominalisme ; à propos du rosaire, il fait une allusion rapide aux méthodes de Dominique de Prusse ; l'étude approfondie des méthodes et de la pensée de Wessel Gansfort lui permet de signaler plus d'une trace de l'influence de ce dernier, par exemple sur la doctrine de la communion spirituelle ou celle des indulgences. Et il y a bien d'autres indications éparses dans le volume. J'aurais désiré qu'un chapitre spécial les groupât pour les compléter et que Mauburnus fût, si je puis dire, confronté avec les écrivains spirituels de son temps, avec ceux qu'il a connus et qu'il juge. Son biographe avisé a tous les éléments pour écrire ce chapitre qui nous représenterait la spiritualité du XV$^{e}$ siècle telle qu'on peut la voir à travers le *Rosetum*. J'espère bien qu'il nous le donnera.

Une bonne bibliographie et d'excellentes tables complètent l'ou-

vrage. Et, dans un appendice qui sera fort utile aux historiens de la spiritualité, sont identifiés tous les livres recommandés par Mauburnus dans la *Tabula librorum præcipue legendorum* comme les plus importants à connaître.

Le livre du P. Debongnie est un livre capital pour l'histoire de la « dévotion moderne », pour celle aussi des méthodes de spiritualité et en particulier des méthodes de méditation. Peut être certains trouveront-ils qu'il laisse trop au lecteur le soin de juger et de conclure, qu'il insinue ses jugements et ses conclusions plus qu'il ne les affirme : il n'a pas voulu décider, pour ou contre le P. Codina, si saint Ignace a ou non utilisé Mauburnus ; pas une fois il n'a qualifié d'excessives les méthodes du *Rosetum*. J'admirerais plus tôt cette modération. Mais personne ne niera sa parfaite objectivité : c'est la meilleure qualité d'un historien. Qu'il nous donne beaucoup de travaux de la valeur de celui-ci !

Marcel Viller.

Dom Cuthbert Butler. — *The Life and Times of Bishop Ullathorne (1806-1889).* London, Burns, Oates et Washbourne, 1926. 2 vol. VI-368 et 331 p.

Il n'est point besoin de présenter aux lecteurs de cette revue l'érudit bénédictin (1) qui vient de nous donner une biographie déjà assurée d'une place à côté des vies classiques de Wiseman, Manning, Newman et Vaughan.

Mgr Ullathorne était surtout un homme d'action qui exerça une infiuence capitale sur l'Eglise en Angleterre, de 1850 — époque de la restauration de la hiérarchie — jusqu'en 1890, date où venaient de s'éteindre les deux grands protagonistes Newman et Manning. Cette biographie très humaine et en même temps très édifiante (dans le sens fort du mot), ne prétend en aucune façon nous livrer les richesses d'une vie intérieure qui se consigne dans un journal spirituel ou dans des œuvres également révélatrices. On se tromperait fort cependant si l'on ne voulait voir dans William Ullathorne qu'un grand apôtre et un administrateur hors de pair. Il est vrai que le jeune bénédictin, prêtre depuis deux ans à peine, part à l'âge de vingt-sept ans pour l'Australie comme vicaire général de Mgr Morris. Celui-ci ne visitait guère l'immense continent de l'Australie, mais résidait à l'île Maurice ! Ullathorne son vicaire général était le chef

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1920 : *Benedictine Monachism* ; 1923 : *Western Mysticism.*

ecclésiastique des catholiques australiens. Le seul récit de son immense travail pour ces pionniers est vraiment passionnant, tandis que son œuvre de miséricorde auprès des déportés politiques (des Irlandais bannis loin de leur patrie par l'ennemi séculaire, l'Angleterre) suffirait pour remplir toute la vie d'un homme ordinaire. En 1840, ayant déjà refusé quatre fois l'honneur d'être nommé évêque dans la hiérarchie australienne qui venait d'être rétablie, Ullathorne revint en Angleterre. Curé de Coventry, pendant quelque temps, son zèle trouva une admiratrice, Mlle Mary Hallahan qui l'aidait beaucoup dans ses œuvres, et, sa confidente pendant le reste de sa vie, elle fonda avec lui la Congrégation anglaise des Religieuses Dominicaines. Il était inévitable que l'abbé Ullathorne fût nommé évêque tôt ou tard ; en 1846 il fut sacré vicaire apostolique du « Western District » de l'Angleterre. Dès lors, son œuvre se confond avec toute l'histoire catholique anglaise presque jusqu'au commencement du XX^e^ siècle. Nous n'avons à raconter ici ni son amitié cordiale avec Newman, ni ses rapports avec Manning, bien que ceux-ci jettent un nouveau jour sur le caractère tant discuté de son austère collègue. Remarquons, entre parenthèses, que l'esquisse du caractère de Manning que nous donne Dom Butler est excellente, la meilleure peut-être que nous ayons jusqu'ici.

Les mots de William Ullathorne sont devenus proverbiaux. On nous permettra peut-être d'en citer un ici. Ce mot, la réponse de Mgr Ullathorne à des remarques que lui fit Manning, est attesté par Mgr Ilsley, le successeur d'Ullathorne : « Monsieur, permettez-moi de vous rappeler que j'enseignais le catéchisme, ma mître sur ma tête, pendant que vous étiez encore hérétique ! »

Mais ce qui nous intéresse surtout c'est sa spiritualité très caractéristique, telle que nous la montrent la vie et les œuvres d'Ullathorne. Bien qu'il n'ait passé que huit ans dans son monastère il fut pendant toute sa vie un bénédictin très conséquent et très exemplaire. Par son éducation il était un « Challoner (1) Catholic ». Pendant trois heures chaque jour il avait étudié les Pères de l'Eglise, non, il est vrai, avec toute la panoplie de fiches, etc., prescrite par la science moderne, mais avec une lenteur et un amour que saint Benoît aurait souhaités pour ses moines. Il n'existe ni école de spiritualité, ni méthode de prière bénédictines proprement dites, comme nous le fait remarquer Dom Butler. Cependant la spiritualité et la prière systématisées en quelque façon par Cassien, s'adaptent parfaitement à la vie et au génie bénédictins. Ullathorne était bien un disciple de cette école. Nous l'avons déjà dit, il est bien rare de trouver dans ses écrits des allu-

(1) Richard Challoner (1691-1781) vicaire apostolique du « London District » (Cf. *Catholic Encyclopædia*, vol. 3, pp. 564-566).

sions explicites à sa propre vie spirituelle, jamais il ne parle directement de ses exercices de piété ou de son expérience religieuse intime. Mais rien de ce qu'il a écrit sur la patience ou sur l'union avec Dieu qu'il n'illustre lui-même dans sa vie au jour le jour. Tel était l'avis de son saint et savant confrère bénédictin Mgr Hedley. Deux traits se rapportant tous les deux à la mort du bon archevêque sont relevés par son biographe. D'abord, quand on lui signala son état désespéré, il répondit : « Très bien, merci, M. le Docteur ! Il nous faudra alors nous occuper de ce « business » de bien mourir. Il ne faudrait pas revivre la dernière maladie du Cardinal Wiseman ». Plus tard, pendant qu'on récitait les prières pour les agonisants et qu'on prononçait les paroles : « A potestate diaboli, libera eum Domine ! » l'archevêque moribond s'écria : « Le diable, c'est un sot (the Devil's an ass !) »

Ullathorne était un théologien autodidacte d'une érudition vaste, profonde et sûre. Ses lettres enseignent les leçons communes à tous les docteurs de la vie spirituelle, la prière, les austérités, le détachement, avec une franchise et une bonne simplicité très attirantes. Il faut bien se garder de ne vouloir voir que l'écrivain pieux dans les livres que les loisirs de ses dernières années lui ont permis d'écrire. C'est une grande partie de sa vie à lui que nous livre Mgr Ullathorne, décrite avec les expressions des grands mystiques et des grands ascètes de ioutes les époques. Dans les « Endowments of Man », sa connaissance approfondie des grands auteurs, de S. François d'Assise, de S. Bernardin et de Ste Catherine de Sienne, de sainte Marie-Madeleine Pazzi et de Ste Catherine de Gênes, de Ruysbroeck et de Tauler, de S. Jean de la Croix et de Ste Thérèse, paraît presque à chaque page. La doctrine ascétique du bon archevêque est exposée très nettement dans le « Groundwork of Christian Virtues », tandis que ses idées sur le mysticisme sont élaborées dans son livre intitulé « Christian Patience ». Une esquisse de ces deux doctrines, assez heureusement résumée dans « A Little Book of Humility and Patience » pourrait bien servir comme un livre de méditations pour une retraite annuelle.

Enfin on peut dire que, mieux que les trois fameux cardinaux Manning, Newman et Wiseman, Ullathorne représente cette vénérable forme traditionnelle du catholicisme anglais qu'incarnait si bien le grand Challoner. Et de nos jours c'est encore l'esprit de Challoner qui se maintient et qui reste essentiellement le catholicisme des catholiques anglais.

R. C. Gorman, S. J.

# CHRONIQUE

## Conférences de Bruges et de Ségovie en l'honneur de S. Jean de la Croix

Les Carmes de la province flamande ont célébré solennellement à Bruges, en septembre-octobre, le deuxième centenaire de la canonisation de S. Jean de la Croix et son élévation au doctorat. Le programme comportait : 1° du 25 septembre au 9 octobre une exposition de portraits (peintures, dessins, gravures, sculptures) anciens et modernes du saint ; — 2° du 2 au 9 ootobre, une semaine de S. Jean de la Croix, sous le patronage de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, avec, tous les soirs, respectivement à 6 h. et à 8 h., deux séries de conférences, la première en français, la seconde en flamand. Un Père carme nous écrit à ce sujet : « Pour donner une idée de la haute portée de ce congrès, il suffira de citer quelques noms de conférenciers et les titres de leurs conférences. Le R. P. Bruno, C. D., de la Province d'Avignon, parle du « *Saint du Carmel* » ; Dom Ph. Chevallier, O. S. B., de l'abbaye de Solesmes, esquisse « *La genèse du Cantique spirituel* » ; le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., professeur de théologie au collège Angélique de Rome : « *La spiritualité de S. Jean de la Croix et la théologie de S. Thomas* », puis « *La purification passive de la Foi* » ; le R. P. Lebreton, S. J., professeur à l'Institut Catholique de Paris : « *La mystique néo-platonicienne et la mystique de S. Jean de la Croix* ». Le R. P, Pascal du T. S. Sacrement, C. D., de la province de Brabant, « *La théologie mystique de S. Jean de la Croix* ». M. R. Hoornaert, curé du béguinage princier de Bruges parle de « *S. Jean de la Croix, écrivain* », et le R. P. Jérôme de la Mère de la Mère de Dieu, C. D., de la province de Flandre, l'organisateur de cette semaine, reprend, en remplacement de M. J. Maritain, le sujet « *S. Jean de la Croix et le temps présent* ». Parmi les orateurs flamands, citons encore : M. le chanoine Mahieu, secrétaire de l'évêché de Bruges ; le R. P. Titus Brandsma, des carmes chaussés, professeur à l'Université de Nimègue ; Dom Idesbald van Houtryve, O. S. B., de l'abbaye de Louvain ; le R. P. Maes, O. P., du couvent de Gand ;

le R. P. Thomas d'Aquin, C. D. de Flandre ; MM. Hammenecker et Elebaers. Deux télégrammes arrivés coup sur coup au début des travaux avaient apporté la bénédiction de N. S. P. le Pape et celle du T. R. P. Général de l'Ordre des Carmes déchaussés ; et l'allocution d'ouverture fut faite par S. G. Mgr Waffelaert, le vénéré évêque de Bruges, à qui revient l'honneur d'avoir vu et signalé, voilà bien des années déjà, l'utilité pour l'Eglise de ces études mystiques, à une époque où ces questions étaient loin de jouir des favenrs de la mode. Sous ce haut patronage et sous cette double bénédiction, la semaine s'ouvrit et sa poursuivit dans une atmosphère d'union, assidûment suivie par un public choisi où le nombre des auditeurs laïques prouvait combien ces études sont actuelles.

« Il y eut aussi pendant ces huit jours, au couvent même des Carmes, des réunions tout intimes au cours desquelles furent traitées les questions les plus délicates de théologie mystique, d'interprétation de textes et d'histoire, et de ces réunions auxquelles assistaient, outre les conférenciers, des prêtres et des religieux venus de France et de Hollande, une conclusion évidente se dégagea bientôt : celle de l'utilité, pour la science mystique, de tels congrès où, à la lumière de la doctrine unanimement vénérée de S. Jean de la Croix, l'on étudierait ensemble les diverses questions dans lesquelles la controverse accentue souvent les divergences de vues. Cette opinion commune fut d'ailleurs formulée sous forme de projet par le R. P. Titus Brandsma, des grands Carmes de Hollande, exprimant le vœu qu'un congrès annuel fut organisé où seraient étudiées la personne et la doctrine de S. Jean de la Croix ».

Notons à titre d'information que la revue des PP. Carmes espagnols, *El Monte Carmelo*, tout en reproduisant l'essentiel du compte rendu détaillé paru dans *Le Carmel*, a cru, en terminant, devoir faire des réserves sur quelques-unes des idées émises soit par certains des conférenciers soit par le chroniqueur lui-même.

— Au cours des fêtes célébrées, du 5 au 10 octobre 1927, à Ségovie, en plus des divers sermons, six conférences ont été spécialement consacrées à exposer la doctrine et les mérites de S. Jean de la Croix, quatre, le 7 octobre et les deux dernières, le 8. Successivement ont parlé le P. J. Delgado, O. S. A., sur *La clarté de la nuit obscure* ; le P. Th. Echevarría, des Fils du Cœur de Marie, sur *L'âme du juste selon S. J. de la C.* ; le P. A. Pérez Goyena, S. J., sur *S. J. de la C. jugé par les rationalistes*. « Le P. J. Arintero, O. P., écrit le *Mensajero de Santa Teresa* des PP. Carmes de Madrid, voulut nous prouver que S. Jean de la Croix était partisan de sa thèse trop répétée qu'il n'y a pas perfection sans mystique et que, par conséquent, il n'y a pour la perfection chrétienne qu'une seule voie où l'on distingue comme degrés nécessaires l'ascétique et la mystique. C'est la même doctrine

qui pénétrait la conférence du P. Antoine Torró, franciscain. Aprés nous avoir décrit ce qu'il y a d'humain et de divin dans la sanctification de l'âme, il entonna un hymne à la venue de Dieu en celle-ci, admirablement décrite par S. Jean de la Croix et nous décrivit l'échelle ascendante que l'âme gravit, selon le Saint, échelle où à la méditation succède l'oraison affective, et à celle-ci l'oraison mystique : conception entièrement franciscaine et où brille par son absence l'oraison ou attention amoureuse de foi, qui est la clé de la doctrine du Docteur mystique. Inopportun fut l'appel du conférencier à l'union sur ce programme et sur ces bases ». La dernière conférence due au P. Claudio de Jesus Crucificado, C. D., de qui sont ces dernières lignes, avait pour sujet *l'influence et le développement de l'autorité et de la doctrine de S. Jean de la Croix jusqu'aux controverses antiquiétistes*. L'auteur, faute de temps, put seulement en donner un résumé, mais elle paraît dans le *Monte Carmelo*, depuis novembre dernier, en attendant qu'un volume exprès donne le compte rendu détaillé des fêtes et le texte intégral des discours et des conférences.

## Concours.

— L'Espagne se prépare à fêter, à Salamanque, en mai 1928, le quatrième centenaire de la naissance de Luis de León. Parmi les solennités on prévoit une semaine de conférences, demandées aux plus illustres littérateurs d'Espagne et de l'étranger, un concours littéraire international et une exposition iconographique et bibliographique. Entre les sujets proposés au concours, nous relevons un projet d'édition critique des poésies originales de Fr. Luis de León, prix de la Deputación de Cuenca, 1500 pesetas; l'ascétisme et le mysticisme, dans ses œuvres, prix de l'évêque de Huesca, un objet d'art ; la mort en 1591 de S. Jean de la Croix et de Luis de León : brèves considérations sur la mystique et la lyrique, dans la vie et les œuvres des deux écrivains, prix du comte de Cerragerui, 500 pesetas ; Luis de León et Sainte Thérèse, prix du Gouverneur civil dè Salamanque, 500 pesetas. Les travaux doivent être envoyés au Recteur de l'Université de Salamanque avant le 1er avril 1928.

— *La Ciudad de Dios* annonce également un concours pour le prochain centenaire de la mort de S. Augustin, en 1930. Parmi les sujets proposés, le dixième vise la *doctrine ascético-mystique* du saint et comporte un prix de 3.000 pesetas. La rédaction peut se faire en espagnol ou en latin et doit avoir l'étendue d'un volume in-8 de 400 à 500 pages. Le manuscrit, dactylographié, doit être envoyé avant le 5 mai 1930, au R. P. Prieur du monastère de l'Escorial. Pour les détails complémentaires, s'adresser au Secrétaire de la Commission d'organisation, Columela, 12, Madrid (1).

## Un traité sur l'amour de Dieu, du XVe siècle.

A propos du *Traité sur l'amour de Dieu*, récemment publié, dans son texte allemand, par Madame Ancelet-Hustache, et dont il a été question dans notre dernière chronique (RAM, VIII, 429), l'érudit bien connu, Mgr Paulus reprend et complète, dans la *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (III, 69-72 : *Ein mittelalterliches Büchlein von der Liebe Gottes*) une note précédemment publiée dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (XVI, 447-452 : *A propos d'un « traité sur l'amour de Dieu » XVe s.*). L'ouvrage anonyme est représenté par neuf éditions complètes dont cinq au XVe s. ; trois au XVIe, une autre à Fribourg en 1604. Les manuscrits sont nombreux ; à elle seule, la bibliothèque de Munich en possède 14, celle de Vienne deux, celle de Saint-Gall, un. Mgr Paulus écarte l'attribution de ce traité à Pierre Reicher de Pirchenwart, proposée à titre d' « hypothèse très fragile » par Mme A.-H. ; il n'y a aucune raison d'en faire un disciple de Nicolas de Dinkelsbühl. Il propose comme très plausible l'identification de ce disciple avec Nicolas Kempf, alsacien, né en 1397, venu jeune à Vienne où effectivement il étudia la théologie sous la direction de Nicolas. Il devint ensuite professeur à l'Université de cette ville, jusqu'au moment où il entra à la chartreuse (1440). Il mourut centenaire, après avoir composé de nombreux opuscules de piété. L'histoire d'un autre de ses ouvrages présente une curieuse analogie avec celle de ce traité : de même que celui-ci utilise largement trois sermons latins de Nicolas de Dinkensbühl, auquel de l'aveu de l'auteur l'opuscule lui-même a été soumis, de même Kempf avait composé en allemand à la prière de Dinkensbühl un traité sur le *Pater noster*, le *Credo* et le *Dialogue*, auxquels celui-ci avait déjà consacré plusieurs sermons latins. Peut-être cette attribution donnerait-elle la la clé d'une remarque insérée dans certains manuscrits, rapportant le traité à un chartreux. Quant à la date, de l'examen des divers manuscrits Mgr Paulus conclut qu'on peut fixer la première des deux recensions aux années 1420-1430, la seconde recension étant déjà attestée par un manuscrit de 1431 (Munich, cod. germ. 762). Dans la note allemande Mgr Paulus relève en terminant quelques-unes des exagérations doctrinales les plus notables de ce petit livre dont il reconnaît qu'il mérite une place distinguée dans la littérature ascétique.

## La « dévotion moderne ».

Il est souvent fait allusion au mouvement de spiritualité appelé *Dévotion moderne* et qui, florissant au XVe siècle, a exercé une influence considérable à l'aurore de la Réforme. Dans la *Nouvelle revue théologique* (décembre 1927, t, 54, p. 742-772), le R. P. E. De Schaep-

drijver, S. J., en expose, à grands traits mais d'une façon précise, les origines et le développement théorique. Son article fait connaître assez en détail la vie de l'initiateur Gérard Groote (1340-1374), puis les institutions qui se rattachent directement ou indirectement à lui : les frères et les sœurs de la vie commune, la congrégation de Windesheim. Il rectifie certaines erreurs sur ce sujet et en quelques pages (754-760) caractérise les sources et la vraie nature de cette dévotion moderne dont l'expression la plus parfaite se trouve dans l'*Imitation de Jésus-Christ* (en note, p. 757, la bibliographie sur la nouvelle phase de la controverse, à propos des théories du P. van Ginneken, S. J.). Voici comment il résume sa pensée : « Où est donc l'originalité de cette école ? Son originalité ne la cherchons pas trop dans de nouveaux principes de spiritualité ou dans des formes de piété jusqu'alors inconnues. La dévotion moderne n'a guère ce sens ; elle s'est assimilé et a utilisé d'une façon heureuse toute la tradition médiévale. Voilà son originalité ! Profondément imprégnée des traditions ascétiques et mystiques, elle les a canalisées, mettant davantage en relief certaines idées et certains principes, poussant plus avant des méthodes déjà existantes. Chez elles, toute la doctrine et toutes les traditions du passé se sont fondues en une piété à la fois pratique et contemplative, nullement contemptrice du culte extérieur, mais mettant davantage l'accent sur les rapports intimes de l'âme avec Dieu ; toute concentrée autour du Christ, non pas tant du Christ souffrant et mourant, mais du Christ modèle accompli des vertus de chaque jour, du Christ de Nazareth et de la vie publique. Piété humble, un peu terne même en regard du caractère épique et chevaleresque que prenait volontiers celle du moyen-âge, un peu trop réglée mais sérieuse, solide et attentive aux besoins de la nature humaine et aux circonstances de la vie. »

## La méthode d'oraison hésychaste.

Sous ce titre, les *Orientalia Christiana* (X, 2, 114 p., juin-juillet 1927), ont publié une importante quoique assez courte monographie du P. I. Hausherr, S. J. L'auteur y étudie les origines de la spiritualité, encore si influente à l'heure actuelle, connue sous le nom d'hésychasme. Il la montre dérivée de la spiritualité qu'il appelle sinaïtique par opposition à la spiritualité basilienne, celle qui s'attache avant tout à la contemplation par opposition à l'ascèse pratique. Il en retrouve certains principes chez S. Jean Climaque, Hesychius, Philothée le sinaïte, mais elle est pour la première fois expressément formulée dans une « méthode », attribuée à Syméon le nouveau théologien (XI^e s.). Le P. Hausherr qui donne de ce texte une édition d'après divers manuscrits et une traduction française, démontre qu'il ne peut être attribué à cet auteur, surtout à cause des différences doctrinales très nettes avec les écrits de Syméon, notamment avec celui

dont le P. Hausherr donne de même une édition avec traduction, où le fameux théologien justifie ses idées sur la possibilité et la nécessité de voir Dieu dès cette vie. Toutefois ce n'est pas à tort que son patronage est invoqué, car s'il n'a pas « inventé la méthode, il est en partie, du moins, responsable de sa diffusion. » L'auteur de la « méthode » connaissait ses écrits et s'en inspirait. Peut-être est-ce le moine Nicéphore à qui l'attribuent, au XIV[e], s. Ignace et Calliste Xanthopoulos. La question reste encore pendante et comme d'autres problèmes se rattachant à cette spiritualité, elle ne pourra guère être résolue avant que des publications plus nombreuses et soignées aient fait connaître les textes encore inédits s'y rapportant et tout d'abord les écrits même du Nouveau Théologien.

## Récentes publications.

— Au premier rang des travaux à rééditer du regretté P. Léonce de Grandmaison, il fallait certainement placer les articles publiés dans les *Etudes* en 1913, sur *La religion personnelle*. C'est ce qui a été bien compris et nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs le récent petit volume qui les renferme, sous le titre même que je viens de citer (Paris, Gabalda, in-12, 182 pages). Après avoir bien situé le problème en expliquant dans quel sens tout relatif il peut être question pour l'homme d'une religion « personnelle », le P. de Grandmaison parcourt d'un pas sûr et ferme, quoique rapide, les étapes qui mènent de la piété, par la dévotion et l'effort ascétique, jusqu'à l'élan mystique. Dans ces pages très denses, on peut dire qu'aucun aspect du problème n'a été oublié et que, très attentif aussi bien aux objections, aux répugnances ou aux attraits mal raisonnés des incroyants et des non catholiques, qu'aux besoins et aux multiples réalisations, à l'intérieur du catholicisme, l'auteur domine de haut son sujet et témoigne à chaque page d'une maîtrise, d'une largeur de vues et d'une profondeur de sens spirituel qui rendent éminemment bienfaisante, au cœur comme à l'esprit, la lecture de son livre. On y retrouve, souvent à peine décelées par une allusion fugitive, avec sa vaste lecture, la modération et la pondération d'un esprit sensible aux moindres nuances et soucieux de ne heurter aucune âme de bonne volonté. Ces pages qui ne sont ni un résumé systématique, ni un exposé théorique, mais ce que l'on aurait appelé autrefois un « discours » sur la vie spirituelle, sont à conseiller vivement à tous les esprits réfléchis et fourniront matière à d'utiles réflexions, pour ceux qu'intéressent les problèmes de la spiritualité théorique et pratique. Il nous a été particuliérement agréable de trouver aux dernières pages du livre, « l'élan mystique », l'expression la plus jute et la plus circonspecte des positions que, sur ce sujet délicat, notre Revue s'est fait toujours un devoir de défendre.

Du même auteur est publié chez Beauchesne, un autre opuscule intitulé *La crise de la foi chez les jeunes* (1927, in-12, 107 p.) Plus encore qu'aux jeunes ces pages s'adressent à ceux qui à un titre quelconque s'occupent de leur éducation. On y retrouve la pénétration, la compréhension et l'indulgente fermeté du regretté maître. Il analyse le mal et ses causes, en homme qui a vu de près beaucoup de jeunes gens et sait nuancer son enquête ; il en présente les remèdes avec la délicatesse, le savoir-faire et la clairvoyance qui donnaient tant d'efficacité à sa direction personnelle. Puissent ces pages publiées dans les *Etudes* en 1924 aider sous leur nouvelle forme à conserver ou à ramener au Christ ces âmes de jeunes qu'il a tant aimées et si bien comcomprises !

F. C.

En 1916, le T. R. P. F. Xavier de l'Immaculée Conception, alors provincial et aujourd'hui ministre général des Trinitaires déchaussés, publiait à Vienne sous le titre de *Seelenlicht* (2 vol. 8°, XX-392 et XX-526 p.) un recueil de « lectures spirituelles pour les principales fêtes de l'Ordre de la T. S. Trinité », recueil dans lequel il mettait en lumière d'une façon remarquable les richesses de la tradition spirituelle de son ordre. Aujourd'hui il nous donne les deux premiers volumes d'un nouveau recueil qui en comprendra quatre sous le titre de *Luce dell'anima, Trattenimenti spirituali per ogni giorno dell anno ecclesiastico* (Roma, S. Crisogono, 1926-1927, 466 et 390 pp.) ouvrage nouveau qui, tout en utilisant en partie le précédent, le développe de façon à constituer une série complète de méditations pour le cours de l'année liturgique. Ce recueil se distingue de tant d'autres par deux traits particuliers. D'abord le soin de varier le genre des méditations ; ainsi la considération des mystères de l'Evangile se mêle aux sujets les plus divers relatifs à la vie spirituelle comme « L'estime à avoir pour les Chroniques de l'ordre », « L'apostolat par la parole », « L'union à Dieu d'après S. Michel des Saints ». Le second trait est le souci de donner à ce recueil une marque nettement trinitaire : déjà dans son ouvrage allemand, le T. R. P. Xavier s'était proposé de faire mieux connaître les trésors accumulés par les fils de S. Jean de Matha. Aujourd'hui où beaucoup d'âmes se sentent particulièrement attirées par la dévotion à la Sainte Trinité, on ne saurait trop se réjouir de voir si bien remises en pleine lumière les traditions de l'ordre vénérable qui, depuis plus de sept siècles, fait de cette dévotion le centre de sa vie spirituelle et le soutien de son apostolat, autrefois auprès des captifs, aujourd'hui dans les missions ; traditions dont on pourra constater la richesse rien qu'en lisant les œuvres trop peu connues du grand mystique que fut le B. Jean-Baptiste de la Conception (*Obras*, 6 volumes, Rome, 1830).

J. de G.

— Sous ce titre *Dominikanisches Geistesleben* la maison d'édition Albertus Magnus-Verlag, à Vechta in Oldenburg (Allemagne) annonce la publication d'une collection destinée à faire connaître la spiritualité dominicaine. Le premier volume est consacré aux lettres du B. Jourdain de Saxe, éditées par J. Mumbauer, le second volume expose *Das Tugendstreben der Mystikerinnen* d'après les anciennes chroniques des dominicaines allemandes et les descriptions d'autres moniales du Moyen-Age. Il est l'œuvre du P. Jérôme Wilms, O. P. On annonce comme devant paraître ensuite la traduction du récent volume de la *Somme*, publié par le P. Lemonnyer, où il est traité de la perfection, un exposé du développement de la vie mystique dans l'âme sous l'influence des dons du Saint-Esprit, par le P. Laurent Siemer, O. P., une éditions des Visions et Lettres de la B^se^ Margaretha Ebner par le P. Wilms, divers traités de S. Thomas d'Aquin, d'Humbert de Romans, de S. Vincent Ferrier, d'Albert le Grand. Nous souhaitons à cette publication le même succès dont jouissent en France les deux collections publiées par les dominicains français sous le titre commun de *La Vie Spirituelle.*

— On lisait beaucoup autrefois les œuvres du B. Jean d'Avila et son nom au moins est familier, ainsi que le titre de son traité *Audi filia*, aux lecteurs de Rodriguez. Le P. J.-M. de Buck, S.J., publie dans la collection du *Museum Lessianum* (section ascétique nº 25), un choix de ses lettres, précédé d'une intéressante notice sur le grand apôtre de l'Andalousie (*Le Bienheureux Jean d'Avila* (1500-1569). *Lettres de Direction. Traduction, introduction et notes; Louvain, Museum Lessianum*, 1927, in-12, 317 p.) C'est un choix de vingt lettres seulement qui nous est ici donné, de véritables petits traités sur les sujets les plus divers et qui permettent de prendre une idée juste de cette spiritualité particulière « l'avilinisme », qui eut de son temps une forte influence et à laquelle l'éditeur compte d'ailleurs consacrer des études plus étendues. F. C.

## Errata.

Dans les *Notes sur le Mariage spirituel*, par le P. Rabussier, p, 285, cinq lignes avant la fin, lire : « elles ne sont pas *à l'abri* des intempéries... » ; p. 294, 8^e^ ligne : « souvent cette *douceur* » et non douleur.

# BIBLIOGRAPHIE (1)

*(Toutes les publications sans indication de date sont de 1927).*

## *I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.*

**Mgr Waffelaert.** — Quaedam notabilia de doctrina mystica praeprimis S. **Joannis a Cruce**, Doctoris Ecclesiae. — *Collationes Brugenses*, 27, 321-326.

**Chastonay** P. de. — Katholische Aszese und modernes Leben. — *Schweiz. Rundschau*, 25, 128-139.

**Fahey** D. C. S. Sp. — Mental Prayer according to the Teaching of S. **Thomas Aquinas**. — Dublin, Gill, XI-77.

**Courbon** Abbé. — Familiar Instructions on the Degrees of mental Prayer. Translated from the French by a Client of St Teresa. — New-York, Benziger, XIV-234.

**Périnelle** J. OP. — Bulletin de Théologie mystique. — *Revue Sc., phil. et théol.*, 16, 540-548.

**Doncœur** P. — Bulletin de littérature hagiographique. Deux essais d'évocation historique. S. **François de Sales** de M. Henry **Coüannier**, **Ste Thérèse d'Avila**, de Mme **Galzy**. — *Etudes*, 193, 343-363.

**Portaluppi** A. — Ascetica e mistica. Dottrine Spirituali (Bollettino). *Scuola Cattolica*, sett. 195-218, ott. 295-307, nov. 368-380.

**Korff** H. — Biographia catholica, Verzeichnis von Werken über Jesus Christus sowie über Heilige, Selige, Ordensleute, ehrwurdige und fromme Personen, Konvertiten, Meister der christlichen Kunst, hervorragende katholische Maenner, 1870-1926. — Fribourg, Herder, 8°, VIII-280.

## *II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.*

**Bainvel** J. — Les saints et les anges dans notre vie spirituelle. — *Lumen*, nov., 270-275.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

**Renner AM.** — Der Erzengel Michael in der Geiste-und-Kunstgeschichte. — Sarrebruck, Saarbrücke Druckerei, 8°, 64.

**Weiss K.** — Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit (Mat. XXI-18). — Münster, Aschendorff, 8°, 244.

**Ziehen T.** — Sechs Vorträge zur Willenspsychologie. — Jena, Fischer, 8°, V-80.

**Prümmer D.** OP. — Psychopathie und moral (Rektoratsrede). — Fribourg (Suisse), St Paulusdruckerei, 8°, 37.

**Müller C.** — Braunschweig. Das Verhaltnis der Psychoanalyse zu Ethik, Religion und Seelsorge. — Schwerin, Bahn, 8°, 72.

**Winkler R.** — Das Schweigen der Mystik. — Das Bekenntnis des Glaubens. — *Neue Kirch. Zeit.*, 588-623, 639-662.

**W. J. K.** — The use of words in spiritual life. — *The Ecclesiastical Review*, 77, 618-631.

**Romuald de Palma,** OM. Cap. — L'optimisme cristià i les seves bases. — *Estudis Franciscans*, 39, 535-550.

## *III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.*

**Houtepen L.** MSC. — Offer en offerleven II. Christelijk Offergeest en christelijk Offerleven. — *Ons geest. leven*, 7 (1928) 161-172.

**Garrigou-Lagrange R.** OP. — Les vertus théologales et la nuit de l'esprit. — *Vie Spirituelle*, 17, 269-290.

**Dimmler H.** — De christliche Liebe. Ein Beitrag zur Seelenkunde des religiösen Innenlebens. — *Wissen u. Glauben*, 24, 65-74.

**Von Hildebrand D.** — Reinheit und Jungfräulichkeit. — Munich, Oratoriums-Verlag, 8°, VIII-202.

**Paris GM.** OP. — De natura donorum Spiritus Sancti. — *Divus Thomas* (Placentiae), 30, 242-63.

**Von Holtum G.** — Die Gaben des Hl. Geistes im einzelnen betrachtet. — *Theol. u. Glaube*, 297-306.

**Adrian Jos.** — Die Erziehung zur Frömmigkeit. Ein Versuch streng psychologischen Aufbaues. — Mergentheim, Ohlinger, 8°, 86.

## *IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.*

**Arintero JG.** OP. — Las escalas de amor. El mistico ascensor. — *Vida Sobrenatural*, 14, 297-307 ; 15 (1928) 10-21.

**Marie-Joseph du Sacré-Cœur** CD. — La spiritualité carmélitaine traditionnelle. — *Etudes Carmélitaines*, 12e année, 145-171.

**Ezéchiel du Sacré-Cœur** CD. — La vie contemplative selon l'enseignement traditionnel des Carmes déchaussés. Extraits des ouvrages

du V. P. Thomas de Jésus. Texte latin avec trad. fr. par le P. Cyrille de la Mère de Dieu. — *Etudes Carmélitaines*, 12e année, 215-236.

**Thurston H.** SJ. — The false visionaries of Lourdes. — *The Month.*, 150, 289-301.

## *V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS*

**Regattieri LT.** — La Vita della Vita. Abbozzo di Apologetica Eucaristica. — Turin, Marietti, 8°, 2 vol. de XX-474 et 534 p.

**Keulers C.** MSC. — Heiligung in eiger staat. De wekelijksche H. Biecht. — *Ons geest. lev.*, 7 (1928), 179-186.

**Kegel S.** OSB. — Vom h. **Ignatius**, den *Exerzitien* und der *Nachfolge Christi*. — *Bened. Monatschift*, 9, 469-474.

**Teixidor L.** SJ. — Un pasaje dificil de la meditación de Dos Banderas y una cita implicita en el mismo de Santo Tomás. — *Manresa*, 3, 298-318.

**Calveras J.** SJ. — Los tres modos de orar. Que concepto tenia de ellos S. **Ignacio**. — *Manresa*, 3, 310-319.

**Valle A.** SJ. — Los Directorios de los *Ejercicios*. — *Manresa*, 3, 326-334.

**Wild R.** — Das Exerzitienbuch des hl. **Ignatius von Loyola**. Anleitung zu seinem Verstandnis und Gebrauch für Priester und Laien. — Leutersdorf, Verlag des Johannesbundes, 12°, 300.

**Casanovas J.** SJ. — El método de S. **Ignacio** en los *Ejercicios*. — *Manresa*, 3, 289-297.

## *VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES*

**Pucetti A.** OP. — La vocazione allo stato religioso ed ecclesiastico. Florence, libr. ed. fiorentina, 16, 114.

**Domanig M.** — Jungfräuliches Leben. — Innsbruck, Rauch, 24°, 80.

**Ruiz Amado R.** SJ. — Amor virginal en la Familia religiosa. — Conferencias familiares. In-8°, 64 p.

**Skelly AM.** OP. — Retreat Conferences for religious Sisterhoods. — Londres, Herder, 8°, 223.

**Deroux MP.** — Les origines de l'oblature bénédictine (fin). — Revue Mabillon, 68, 305-351.

L'ensemble des articles a paru en volume sous le même titre dans les *Editions de la Revue Mabillon*. Abbaye Saint-Martin de Ligugé, in-8°, 131 p.

## VII. — HISTOIRE.

### I. — Textes.

**Otten K.** — Die heilige Freundschaft. Des sel. Abtes **Aelred von Rieval** Büchlein. *De Spirituali Amicitia*, uebers. Munich, Theatiner-Verlag, in-12, 124.

**Ste Angèle de Foligno.** — Le livre de l'expérience des vrais fidèles. Texte latin publié d'après le manuscrit d'Assise, par **M. J. Ferré**. Traduit avec la collaboration de **L. Baudry**. — Paris, Droz, in-16, XLVII-534.

**Hyma A.** — The *Imitation of Christ*. Translated and edited from a newly discovered manuscript. — New-York, The Century Co.

Voir la critique dans *Catholic World*. 126, 128-131.

**Tritemio G.** OSB. — Esortazioni di monaci. Traduzione di **G. Covino** OSB., introduzione di **U. Berlière** OSB. — — Badia di Praglia, in-12, XLII-148 p.

**François d'Ossuna** OFM. — Le troisième abécédaire spirituel, 9e traité. — *Orient*, décembre, 459-464.

**Juan de Avila** (Bx). — Obras. Madrid, Apostolado de la Prensa, 2199 p.

**Franziskus von Sales.** — Briefe an die hl. **Johanna Franziska Frémyot von Chantal**, 1604-1610. Uebertragen von **E. Heine**. — Munich, Theatiner-Verlag, 8°, 368.

Mère S. de **Riants de Villerey** (1639-1721). — L'œuvre du Saint-Esprit en l'âme fidèle, avec préface du R. P. **Hedde** OP. — *Vie Spirituelle*, 17, 338-357.

### II. — Documents et Travaux

**Storr R.** — Das Froemmigkeitsideal der Propheten. — Munich, Aschendorff, 1926, 59.

**Lohmeyer E.** — L'idée du martyre dans le judaïsme et dans le christianisme primitif. — *Revue Hist. Ph. Rel.* 7, 316-329.

**Chappuis PG.** — De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive. — Paris, 1926, Fischbacher, VIII-245.

**Asin y Palacios M.** — Logia et agrapha Domini Jesu apud Moslemicos scriptores asceticos praesertim usitata, collegit vertit et notis instruxit. — *Patrologia orientalis*, 19, fasc. 4. Paris, Didot, 1926, 4°, 531-624.

**Kmosko M.** — *Liber graduum* e codicibus syriacis. *Patrologia Syriaca*, t. III, 1926, Paris, Didot, in-4°, CCCVI-1169 p. (1re partie, jusqu'en 350).

**Antonelli F.** OFM. — De re monastica in *Dialogis* S. **Gregorii Magni**, — *Antonianum*, 2, 401-436.

**Geerts J.** MSC. — Beknopt overzicht van de geschiedenis der Ascetiek. IIe période : le Tijdrak, 636-1109. — *Ons geest. leven*, 7, 130-139.
**Wilmart A.** OSB. — La prière du symbole de foi. Une question de date. — *Vie Spirituelle*, 17, [142]-[152].
**Oliger L.** OFM. — Revelationes B. **Elisabeth** ; addenda. — *Antonianum*, 2, 483-484.
**Maurin CA.** — Les *Chants marials*. Poème mystique allemand du XIIe s. Trad. française. Montpellier, Impr. de la Charité, 16°, 19 p.
**De Stefano A.** — Intorno alle origini e alla natura della *Secta spiritus libertatis*. — *Archiv. Romanicum*, 2, 150-62.
**Ubald d'Alençon** OM. Cap. — La spiritualité franciscaine (suite). — *Etudes franciscaines*, 31, 449-471.
**Battelli G.** — Florilegio francescano. Prose e poesie francescane, inedite o rare. — Turin, Soc. ed. intern. 1926, 8°, XVI-314, 12 planches.
**Van Mierlo jun. J.** SJ. — **Hadewijchiana**. I. II. III. — *Verslagen en mededeelingen der. k. vlaamsche Akad.* Gand, 1927, 195-225, 425-442.
**Magnino B.** — La morale di **Alberto Magno**. — *Scuola Cattolica*, sett., 184-195.
**Thouzellier Christine.** — La place du *De periculis* de **Guillaume de Saint-Amour** dans les polémiques du XIIIe siècle. — *Revue Historique*, 156, 69-82.
**Pummerer A.** SJ. — Das Memorial der **Angela von Foligno**. — *Stimmen d. Zeit*, 114, 1-13.
**Ligtenberg R.** OFM. — Rondom de *Meditationes Vitae Christi* van den Pseudo-Bonaventura. — *Studia Catholica*, 3, 217-251, 334-359.
**Meerpohl F.** — **Meister Eckharts** Lehre vom Seelenfunklein. — Wurzbourg, Becker, 1926, 8, XII-114.
**Geyer B.** — Seelenfünklein und *Archa in mente* bei **Meister Eckehart**. — *Theolog. Revue*, 26, 394.
**Reypens L.** SJ. — Korte medeelingen **Gerhard vom Sterngassen**, **Ulrich vom Strassburg**, en **Hugo Ripelin** in de Nederlanden. — *Ons geest. erf*, 1, 294-297.
**Bertoni G.** — Il linguaggio mistico di **S. Caterina da Siena**. — *Archiv. Romanicum*, 2, 137-149.
**Wuest JB.** OFM. — **Andreae de Biliis** OSA. *Tractatus ad Barcinonenses de littera H in nomine IHESU*. — *Antonianum*. 3, 65-86.
**Ritter J.** — *Docta ignorantia*. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus **Cusanus**. — Leipzig, Teubner, 8, V-111.
**Van Ginneken J.** — Het dagboek van **Geert Groote** in de maanden zijner schande. — *Studien*, 107, 249-292.
**Van Ginneken J.** — **Geert Groote** de Schrijver van Boek II en III der *Imitatio Christi*. — *Studien*, 107, 85-119.

Gremper Chr. — Des Kard. **Johanne v. Turrecremata** Kommentar zur *Regel des h. Benedikt*. — *Stud. Mitt. Bened. Ord.*, 45, 223-283.

**Berlière U.** OSB. — Un écrivain ascétique de la fin du quinzième siècle. **Jean Trithème** OSB. — *Revue liturgique et monastique*, 13, 21-32.

Introduction à la traduction italienne des Exhortations. Voir ci-dessus, VII, 1.

**Kneller A.** SJ. — **Alonso de la Fuente** und die Exerzitien. — *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 51, 562-569.

A propos de l'article de **Baumgarten**, dans la *Theologische Quartalschrift*, 107, 167-283.

**Walgrave A.** — Ein gedichte van **Santa Teresa**. — *Dietsche Warande en Belfort*, 27, 472-491.

**Lamers M.** — Franciskaansche lectuur van de hl. **Teresa**. — *Collect. Francisc. Neerl.*, 219-239.

Life of **John of the Cross**, mystical doctor, by the Sisters of Notre-Dame Mt. Pleasant, Liverpool. Introduction by F. B. **Zimmermann** C. D. — New-York, Benziger, XII-200.

**Eugenius a S. Ioseph** CD. — Pro Doctoratu S. **Ioannis a Cruce**. — *Analecta Ord. Carmel. Excalc.*, 1, 1926-7, 190-198, 277-283 ; II, 1927, 36-43.

Positio super dubio an titulus Doctoris Ecclesiae universalis S. **Ioanni a Cruce** conferendus. — *Analecta Ord. Carmel. Excalc.*, 1, 1926, 69-144.

**Raynaldus M.** a S. Iusto CD. — Eminentia theologica S. P. N. **Ioannis a Cruce**. — *Analecta Ord. Carmel. Exc.* 1, 1926-7, 45-55, 176-190, 268-276 ; II, 1927, 23-36, 100-104.

**Claudio de Jesus Crucificado** CD. — Influencia y desarrollo de la autoridad y doctrina de **San Juan de la Cruz** hasta las controversias antiquietistas. — *Monte Carmelo*, 28, 487-491, 565-576.

**Claudio de Jesus Crucificado** CD. — Consecuencias de un texto de San **Juan de la Cruz**. — *Mensajero de S. Teresa*, 5, 216-303.

**Delgado J.** OSA. — Claridades de la *Noche oscura*. — *Ciudad de Dios*, 151, 178-191.

**Rodriguez C.** OSA. — Las dos noches de S. **Juan de la Cruz**. — *Ciudad de Dios*, 151, 237-250.

**Roure L.** — Au delà de la mort. Sur les pas de S. **Jean de la Croix**. — *Etudes*, 193, 257-267.

**Groult** Abbé. — S. **Jean de la Croix**, docteur de l'Eglise. Sa doctrine mystique. — *Nouv. Revue théol.*, 54, 561-591.

**Silverio de Santa Teresa** CD. — Génesis, Autógrafos, Copias y Ediciones de los escritos de San **Juan de la Cruz**. — *Monte Carmelo*, 28, 553-564.

**Bruno de S. José** CD. — Bibliografia Teresiana de S. **Juan de la Cruz**. — *Monte Carmelo*, 28, 502-510.

**Dietz M.** SJ. — Der hl. **Alphonso Rodriguez**, Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu, Eine Blüte spanischer Mystik. — Fribourg, Herder, 1925, in-12, X-116.

**Cauwe Fr.** OFM. — *De pelgrimagie van het Kindeken Jesus*. Bewerkt door L. **Kerkhove**. Louvain, Vlaamsche boekenhalle, 1923-1925, 245, 16°.

**B. Dodell.** —**T. Traherne**, *Centuries of Meditations*, 1636 (?) to 1674. Londres, Dodell, in-8°, 344.

**Girard G.** — Mémoires du curé de Versailles, **François Hébert**, 1688-1704, avec introduction. Préface de H. **Bremond**. — Paris, Imprimerie nouvelle, in-8°, XXVIII-331.

**Garric R.** — **Bossuet** mystique. — *Revue des Jeunes*, 10 nov. 340-376.

**Ioseph a Spiritu Sancto** CD. — Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii Aeropagitae. — *Carmelitana*, 1, XXIX-128 (à suivre).

**Désiré des Planches** OM. Cap. — La Passion renouvelée ou Sainte **Véronique Giuliani**. — Paris, Librairie Saint-François, in-12, 300 p.

L'ascetica di sant'**Alfonso M.** de **Liguori** e la sua efficacia sociale in Italia. — *Civiltà Cattolica*, 1927, 3, 243-252.

**Bettinger A.** CSS. — Le Bx. **Pierre-Julien Eymard** et sa méthode d'adoration selon les quatre fins du sacrifice. — Paris, Librairie Saint-Paul, in-12, XV-288.

**Guitton G.** SJ. — L'intérieur d'une âme d'apôtre. **Léon Harmel**. — *Vie Spirituelle*, 17, 316.

**Klein F.** — **Madeleine Sémer**, Convert and Mystik, 1874-1921. Translated by **Foster Stearns**. Foreword by J. J. **Walsh**. — New-York, Macmillan, XV-262.

**Lebreton J.** — Le Père **Léonce de Grandmaison**. Son Œuvre scientifique. — *Recherches*, 17, 385-413.

**Jean de Dieu** OM.Cap. — Le R. P. **Ubald d'Alençon**. — *Etudes franciscaines*, 39, 552-566.

**Donnelly D.** SJ. — A modern stigmatic. — *Catholic World*, 126, 67-72.

**Leiber R.** SJ. — Konnersreuth (sur la stigmatisée **Theresa Neumann**) — *Stimmen der Zeit*, 114, 161-179.

**Scholend G.** — Eine unbekannte mystische Schrift des **Mose de Leon**. — *Mon. f. Gesch. und Wiss. des Judentums*, 71, 109-233.

**Heiler F.** — Die Wahrheit **Sundar Singhs**. Neue Dokumente. — Munich, Reinhardt, in-8°, 299 p.

---

*Le Gérant* : A. SOUCASSE.

# Editions de l'*Apostolat de la Prière*

**TOULOUSE — 9, Rue Montplaisir.**

(Prix franco pour la France seulement. Pour l'Étranger, majoration de 20 0/0.)

R. PLUS, S. J.

**Dieu en nous.** In-8°, 70e mille, 240 pages. Avec une lettre-préface du P. Foch, S. J. ........ 6 75
**Vivre avec Dieu.** In-16, 25e mille, 210 pages........ 4 »
**Dans le Christ Jésus.** In 8°, 30e mille, 310 pages........ 7 75
**Le Christ dans nos Frères.** In-8°, 35e mille, 330 pages ........ 7 75
**Comment "toujours prier"?** In-16, 30e mille, 150 pages........ 3 50
**Ames réparatrices.** In-12, 24 pages........ 0 75
**L'intelligence et la pratique de la Réparation.** In-12, 24 pages.... 0 75

G. FOCH, S. J.

**Paix et Joie.** In-16, 26e mille, 144 pages........ 3 50
**L'Amour de la Croix.** In-16, 96 pages, 8e mille........ 3 »

J. DELBREL, S. J.

**Priez le Maître de la Moisson** In-8°, 80 pages........ 3 50
**Pour avoir des Prêtres** 2e édition, revue et augmentée. In-8°, 154 p. 5 »
**A-t-il la Vocation?** In-12, 200 pages........ 5 50
**Bibliographie de la Vocation, du recrutement sacerdotal et de la formation du clergé.** In-12, 60 pages........ 4 50

A. POTVAIN, S. J.

**Le Sacré Cœur de Jésus et les Exercices spirituels de saint Ignace.** In-12, 212 pages........ 5 50
En 31 fascicules séparés. 7 50

Ch. PARRA, S. J., Directeur de l'*A. de la P.*

**Béthanie,** 9 méditations sur l'Evangile de Lazare. In-16, 10e mille, 144 p. 3 50
**Tibériade,** 9 méditations sur divers passages de l'Evangile, In-16, 10e mille 150 pages........ 3 50

J.-M. CROS, S. J.

**Le Cœur de sainte Gertrude.** In-12, 194 pages. *Un des plus beaux joyaux de la littérature mystique*........ 4 »
**Notre-Dame de Lourdes et Bernadette.** In-12, 352 pages........ 8 »
**Saint François-Xavier. Sa vie. Ses lettres.** 2 volumes in-8° de 490 et 550 pages. Les 2 volumes........ 18 »

K. RICHSTAETTER, S. J.

**Les Douze Vendredis du Sacré-Cœur.** *Choix fort intéressant de prières inédites au Sacré Cœur très propres à nourrir la piété.* In-16, 132 pages.. 3 50

L. SEMPÉ, S. J.

**La Vie spirituelle.** *Sa nature, ses degrés.* In-12, 32 pages........ 1 »
**Saint François de Sales.** *L'homme et le saint, l'érudit et l'écrivain, le théologien et le directeur.* In-12, 128 pages........ 3 »
**Le Clergé séculier et l'état religieux,** *discussion sous forme de dialogue.* In-12, 40 pages........ 1 75
**L'Examen particulier,** suivi de **Sujets d'examen particulier,** par le P. Foch, S. J. In-12, 52 pages. (Nouvelle édition)........ 3 »

P. SUAU, S. J.

**Le Sacré Cœur de Jésus :** ce qu'il est, ce qu'il demande, ce qu'il donne. 18e mille, In-16, 117 pages........ 2 »
**La Foi chrétienne,** 3e édition. *Résumé élégant et vigoureux de notre* Credo. *Œuvre d'un maître.* In-12, 180 pages........ 3 50
**La Vie Chrétienne,** recueil de méditations pour tous les jours de l'année, in-12, 718 pages........ 10 »
**La Vie de N.-S. Jésus-Christ,** d'après le texte des Evangiles. In-12 de XIX-275 pages........ 4 50
**La Vierge Marie.** *Délicieux ouvrage, écrit avec l'amour d'un fils et la plume d'un artiste.* Nouvelle édition, in-16, 180 pages........ 5 50